LA HERENCIA EUROPEA EN LA VISIÓN DEL OSO ANDINO

– REPRESENTACIONES Y CREENCIAS EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

(SIGLOS XVI-XIX)–

Marcelo Stucchi Portocarrero

En Lima
MMXXVI

Asociación para la Investigación y Conservación de la Biodiversidad

Autor
Marcelo Stucchi Portocarrero
Asociación para la Investigación y Conservación de la Biodiversidad – AICB
Av. Vicús 538 - Lima 15048, Perú
estuqqi@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8683-9074

Foto carátula
Composición: Oso de Granja Porcón (Cajamarca) y Cruz de la Iglesia de La Merced (Cusco).
Fotos del autor.

1° edición, julio de 2026
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2026-08039

© Derechos reservados
Este documento está elaborado sobre la base de información original y publicada. Está permitida la reproducción total o parcial de los textos o fotografías siempre que se mencione la fuente y se respeten los derechos de autor.

Resumen

Como parte de la invasión, conquista y colonización europea del continente americano, los españoles impusieron la religión católica a la población nativa, cuyas creencias y objetos de veneración fueron calificados de idolatrías y combatidos mediante distintas estrategias de evangelización. En este proceso, parte de la carga cultural atribuida en Europa al oso pardo (*Ursus arctos*) —relacionada con el poder, la naturaleza salvaje, las creencias precristianas y lo demoníaco— fue proyectada sobre el oso andino (*Tremarctos ornatus*) y se incorporó al imaginario local durante el Virreinato del Perú. En este trabajo se examinaron las representaciones y las creencias asociadas a este animal producto de este proceso. Para ello, se analizaron las crónicas, documentos eclesiásticos y naturalistas, representaciones visuales, objetos rituales y relatos de la tradición oral, discerniendo entre declaraciones expresas e identificaciones probables o hipotéticas. Los casos se organizaron, con fines expositivos, en cuatro categorías: heráldica, naturalista o costumbrista, relacionada con creencias prehispánicas previas, y asociada con lo demoníaco o el castigo. El análisis sugirió que la carga cultural europea vinculada al oso pardo no fue transferida al oso andino de manera uniforme, sino que fue incorporada y reelaborada en función de las creencias y experiencias locales. De esta manera, durante el periodo virreinal coexistieron representaciones relacionadas con el poder, la naturaleza, la ritualidad, el temor y el castigo, sin que esto signifique que las concepciones locales desaparezcan por completo.

***Palabras clave*:** cultura virreinal, religión católica, conquista de América, extirpación de idolatrías, iconografía

Dedicatoria

A los osos, quienes me han acompañado durante todo mi desarrollo profesional y ya la mayor parte de mi vida. Ellos son partícipes de la evolución tanto biológica como cultural, de la mente humana, dos universos que coexisten y se complementan, aunque muchas veces no se entiendan entre sí. Sería interesante entender cómo ven los osos el mundo, a sí mismos y a nosotros.

Agradecimientos

A Judith Figueroa, con quien desarrollamos el estudio del oso andino en el Perú durante un periodo de cerca de 25 años, y nos llevó a fundar la Asociación para la Investigación y Conservación de la Biodiversidad (AICB). Este documento, en el que participó inicialmente, es la continuación de nuestro artículo sobre la visión del oso en el periodo prehispánico y, en lo personal, el trabajo final de toda esta larga investigación. Gracias por los aportes y comentarios a este texto, por las fotografías utilizadas aquí y por todos estos años de trabajo conjunto.

A Gerardo Trillo, por la detallada y dedicada revisión de este documento; las correcciones, comentarios, anotaciones y referencias sugeridas han sido incluidas en su totalidad.

A Luciano Stucchi, por el apoyo en la revisión inicial del texto y el préstamo de varios libros, fundamentales para poder llevar a cabo este documento.

Al RP. Milton Flórez Gan y al Hno. Héctor Chauca por su amable autorización para utilizar la fotografía del cuadro "El Condenado" del convento de La Merced (Cusco), así como por la información valiosa que nos brindaron sobre la misma.

A Ulla Holmguist e Isabel Collazos por el apoyo en la revisión de las colecciones del Museo Larco (Lima), así como por el préstamo de las fotografías de su archivo, dos de las cuales han sido utilizadas en este documento.

INTRODUCCIÓN

El oso ha desempeñado un papel cultural significativo en Europa a lo largo de la historia, representado principalmente por la especie *Ursus arctos*, el oso pardo (Figuras 1A, 1B). Existen indicios arqueológicos e interpretaciones historiográficas que sugieren su importancia simbólica en diversas culturas del continente, posiblemente desde tiempos prehistóricos. Algunas teorías incluso proponen una veneración hacia el extinto oso de las cavernas (*Ursus spelaeus*), pariente del actual oso pardo, una hipótesis defendida por autores como Pastoureau (2008: 27–43), aunque rechazada por otros como Wunn (2001).

Más allá de esta discusión, ya en la antigüedad el oso pardo aparece asociado a diversas formas de sacralidad, especialmente en la mitología griega. Personajes como Atalanta y Paris fueron criados por una osa, Ulises descendía de un linaje ursino y Artemisa era identificada como la diosa osa (Pastoureau 2008: 43–51). Si bien el oso es usado dentro de un imaginario simbólico (Solares Altamirano 2007: 21, 23–24), su similitud con el ser humano fue una de las razones principales para su elección como figura de culto:

> posee la misma estatura y la misma silueta porque puede, cosa infrecuente en los cuadrúpedos, mantenerse erecto; además, camina poniendo en el suelo la totalidad del pie, hasta el talón […] Puede mantenerse de pie, sentarse, acostarse de lado o en decúbito prono [de barriga], correr, nadar, zambullirse, voltearse, trepar, saltar e incluso bailar (Pastoureau 2008: 83).

Los distintos colores de su pelaje, que incluyen negro, castaño, rojizo, pelirrojo, rubio y gris, su capacidad para coger objetos, delicadamente o con fuerza, sostenerlos o lanzarlos, y una hasta entonces creída cópula cara a cara, hizo que se viera a este animal como muy cercano a los humanos (Pastoureau 2008: 83-84, 89).

Durante la Edad Media, el oso siguió siendo una figura reverenciada, especialmente en las culturas germánicas, celtas, eslavas, bálticas y samis. El combate contra un oso se interpretaba como un medio para apropiarse de su fuerza y, en algunos relatos, como una vía simbólica hacia la realeza. Casos legendarios como Balduino Brazo de Hierro, primer "conde" de Flandes (siglo IX), o Godofredo de Bouillon, uno de los líderes de la Primera Cruzada y protagonista de la toma de Jerusalén en 1099, ejemplifican esta conexión simbólica. Personajes de la literatura caballeresca medieval —como Roland— y de los relatos vinculados al rey Arturo —como Tristán, Lancelot e Yvain— también pasaron por pruebas similares. En las sagas nórdicas, los *berserkers*, guerreros de Odín, eran hombres transformados en osos que asumían su fuerza y ferocidad (Pastoureau 2008: 59–62). El propio rey Arturo "lleva el nombre de *Artus*, el oso, nombre asimismo de una antigua divinidad" (Solares Altamirano 2007: 54). Desde la perspectiva de la Iglesia Católica, sin embargo, el oso fue progresivamente demonizado:

> encarnaba todos los vicios habidos y por haber, asumiendo una caracterización semidiabólica. Vivían en la oscuridad, eran orgullosos, coléricos y violentos, felones dotados de horribles garras o colmillos, vivían apegados a la tierra y llevaban una existencia durmiente y giróvaga (Hernando Garrido 2003: 118).

Con el avance del cristianismo, durante la Edad Media la Iglesia Católica emprendió una larga campaña —desarrollada a lo largo de varios siglos— para combatir y reemplazar las antiguas formas de culto asociadas al oso, al que consideraba un obstáculo para la evangelización y la obediencia a su jerarquía. Solares Altamirano (2007: 95–97) sostiene que "la mitología occidental del diablo se enraíza, en cierto sentido, en la mitología arcaica del oso" (p. 95). Esta asociación se consolidó gradualmente a través de san Agustín en *La ciudad de Dios* (siglo V) e Isidoro de Sevilla en *Etimologías* (siglo VII), para quien el oso era símbolo de lujuria y demonismo. En el caso de san Agustín, Pastoureau (2008: 143) resume esta interpretación con la fórmula: "el oso es el Diablo".

Como explica Rodríguez Alcaide (2021), entre las estrategias utilizadas por la Iglesia se destacan:

- Presentarlo como un animal lujurioso, dominado por un deseo sexual incontrolable y, por lo tanto, pecador.
- Ridiculizarlo, transformando su imagen de fuerza y valentía en una caricatura de torpeza y estupidez.
- Difundir relatos hagiográficos sobre santos que vencían o domesticaban osos —como san Amand, san Corbiniano, san Vaast, san Colombano, san Gall, entre otros—.

Como parte de una estrategia más amplia de cristianización del espacio sagrado, Tatay (2021: 4) señala también la sustitución o resignificación de antiguos lugares sagrados precristianos mediante advocaciones marianas, especialmente en fuentes, cuevas, montañas y rocas.

Estudios previos han documentado la presencia del oso andino o de anteojos (*Tremarctos ornatus*) (Figuras 1C, 1D) en la iconografía y en las prácticas culturales prehispánicas, mientras que otras investigaciones han examinado el simbolismo del oso europeo y su relación con el cristianismo. Por su parte, la historiografía sobre el mundo virreinal ha estudiado los procesos de evangelización, extirpación de idolatrías y reelaboración de las imágenes indígenas. Sin embargo, no se ha analizado de manera conjunta cómo los repertorios europeos asociados al oso pudieron relacionarse con concepciones locales durante el periodo virreinal. Este estudio busca contribuir a cubrir ese vacío mediante el examen comparado de fuentes orales, escritas, visuales y materiales.

En los apartados siguientes se analizará cómo esta concepción simbólica europea del oso fue proyectada y resignificada en América durante la evangelización, en particular en el virreinato del Perú, en regiones cercanas al hábitat natural del oso andino, la única especie de úrsido de América del Sur. A través del estudio de ilustraciones y documentos virreinales, así como de posibles vestigios de cultos prehispánicos y de algunas fuentes del siglo XIX que conservaron o reelaboraron relatos originados en aquella etapa, se examinará cómo este animal fue demonizado en determinados contextos siguiendo patrones similares a los aplicados en Europa, y cómo, a pesar de los esfuerzos eclesiásticos por desplazar o resignificar ciertas formas de veneración, algunos ritos y representaciones persistieron. Todas estas manifestaciones permiten comprender la trascendencia cultural del oso andino en la religiosidad y cosmovisión del mundo virreinal.

Esta herencia cultural adquirió formas diversas al integrarse con concepciones indígenas y experiencias locales relacionadas con el oso andino, dando lugar a procesos de adaptación y reelaboración cultural. Para examinar estos procesos, el estudio reúne, de manera exploratoria,

crónicas, documentos eclesiásticos y naturalistas, imágenes, objetos ceremoniales y relatos de tradición oral. Estas fuentes se analizan considerando las categorías religiosas y convenciones artísticas que condicionaron su elaboración. Para el análisis se distingue entre testimonios explícitos, identificaciones iconográficas probables y comparaciones culturales de carácter hipotético, por lo que los distintos casos no poseen el mismo grado de certeza. Por ello, las identificaciones zoológicas y las relaciones culturales se plantean como hipótesis cuando no existen otros testimonios que las confirmen.

Figura 1: Oso pardo: A: Osa "Tania". B: Oso "Igor". Oso andino. C: Osa "Pocha". Caso poco común en que el rostro es casi totalmente amarillo (ver Figura 2A). D: Nótese la diferencia de tamaño entre el macho "Coronel" (izquierda) y la hembra "Candi" (derecha). Fotos: Marcelo Stucchi (1999). Zoológico Parque de Las Leyendas, Lima.

La llegada a América

Con la conquista y formalización del virreinato del Perú en 1542, uno de los pilares fundamentales de la colonización fue la imposición de los preceptos y principios de la religión católica como base moral y ética para los habitantes del denominado Nuevo Mundo. El objetivo era hispanizar a la población indígena y someterla al nuevo orden colonial. En cumplimiento de esta misión, llegaron al territorio americano numerosos religiosos católicos pertenecientes, al menos, a cinco órdenes religiosas: mercedarios, dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas (Armas Medina 1953), quienes participaron en la enseñanza e imposición de la doctrina cristiana sobre los pueblos originarios.

Así, muy tempranamente, entre 1551 y 1552, se convocó el Primer Concilio Limense, donde se estableció como prioridad "la uniformidad en la enseñanza y catequización del indígena" (Vargas Ugarte 1954: 10). Como explica este autor, a partir de entonces y especialmente tras el reinado de Felipe II y la recepción de las disposiciones del Concilio de Trento (1545–1563), los sucesivos concilios limenses desarrollaron los principios y estrategias que regirían esta labor evangelizadora. En este proceso, junto con la enseñanza de la doctrina cristiana, se buscó erradicar las creencias preexistentes, calificando los cultos locales como idolatrías o incluso demonizándolos. Esta labor, conocida como "extirpación de idolatrías", tuvo en Francisco de Ávila a uno de sus primeros y más enérgico impulsor, iniciando esta tarea entre 1608 y 1609 (Hampe Martínez 1993: 122). Para dimensionar el impacto de estas acciones, un documento oficial de 1619 reporta que, durante

> la primera campaña de Extirpación se absolvió de la idolatría el total de 28.893 personas, 1.618 personas fueron condenadas por ser sacerdotes andinos. Además

> habían sido descubiertos 1.769 "ídolos principales", 7.288 "dioses penates" como también 1.365 "cuerpos", es decir momias de los antepasados (Gareis 2007: 12).

Hacia mediados del siglo XVII, el propio Ávila escribió:

> ¿Yo propio no saqué más de treinta mil ídolos por mis manos [...] de los pueblos del corregimiento de Huarochirí, Yauyos, Jauja y Chaupihuarangas, y otros pueblos, y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban? (Hampe Martínez 1993: 123).

Los métodos empleados pueden consultarse en detalle en la obra de Arriaga (1621).

En este contexto, y debido a la sistemática destrucción de “ídolos” llevada a cabo por los extirpadores a lo largo de la colonización, las representaciones rituales de este tipo que han sobrevivido hasta hoy son escasas, predominando las de felinos, llamas y algunas aves. Sin embargo, se han podido encontrar algunos vestigios que sugieren la existencia de prácticas rituales vinculadas al oso andino, animal que habría gozado de cierta consideración ritual antes de la llegada de los españoles (Figueroa y Stucchi 2025). Existen además indicios de que esta especie pudo haber sido demonizada al recibir un tratamiento simbólico similar al que se aplicó al oso pardo europeo, que durante siglos fue objeto de desprestigio en el continente europeo como parte de la campaña cristiana destinada a combatir y reemplazar formas de culto precristianas asociadas a este animal (Pastoureau 2008).

Este estudio plantea que la visión del oso andino durante el periodo virreinal estuvo marcada por la herencia cultural europea, expresada en creencias, relatos y representaciones religiosas, artísticas y narrativas introducidas y difundidas por los evangelizadores y otros agentes coloniales. Esta herencia no se incorporó en un territorio carente de concepciones propias sobre el oso, sino que se encontró con prácticas, conocimientos y valoraciones existentes en los Andes y la Amazonía, con las que entró en relación y, en determinados casos, en tensión. En este proceso, los referentes europeos adquirieron expresiones particulares en el contexto virreinal, sin que ello supusiera la desaparición completa de las concepciones locales.

LA FIGURA DEL OSO ANDINO EN EL MUNDO VIRREINAL

Durante el periodo virreinal —e incluso antes, en tiempos incaicos y preincaicos—, el oso andino fue interpretado de distintas maneras por los pueblos locales (Figueroa y Stucchi 2025). Para efectos de organización, y solo con fines de una mejor descripción, en este documento se clasifican dichas representaciones en cuatro categorías principales. Estas se utilizan únicamente para facilitar la exposición, ya que algunas representaciones del oso pueden reunir al mismo tiempo elementos políticos, rituales, naturalistas o moralizadores.

1. El oso heráldico

Retratos del inca Manco Cápac

Mujica Pinilla (2021) explica que, tras la ejecución de Atahualpa en 1533 y más adelante de Túpac Amaru I en 1572, la cuestión de la legitimidad sucesoria inca adquirió nueva importancia, por lo que cobró especial relevancia la "capitulación" del heredero Sayri Túpac de 1555, en que cedió sus derechos sucesorios al rey Carlos V o I de España a cambio del marquesado y mayorazgo de Oropesa (Cusco). Este acuerdo incorporó formalmente al Reino del Perú y su nobleza dentro del Imperio español. En ese contexto, el padre Bartolomé de las Casas y, posteriormente, el virrey Toledo, solicitaron la elaboración de una serie de retratos genealógicos de los incas. Estos cuadros fueron utilizados como representaciones de legitimación e integración al nuevo orden imperial, permitieron a la nobleza indígena afirmar su linaje sin renunciar del todo a su identidad cultural. Como se verá en la descripción siguiente, aunque el retrato representa a un Inca, la simbología que lo rodea es marcadamente católica y europea.

El Museo de Brooklyn (EE.UU.) alberga una colección de catorce retratos de gobernantes incas, que podrían datar del siglo XVIII. Estas pinturas se basan en las imágenes que ilustraron la portada de la *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales* del cronista español Antonio de Herrera, publicada entre 1601 y 1615 (Colón 2022). En el retrato de Manco Cápac, figura fundacional de los incas —" Aiarmanqo Capac Primer Rey. Del Cuzco", según el texto del cuadro —, el monarca aparece sobre un fondo azul, sosteniendo un cetro solar en la mano derecha y portando una mascapaicha adornada con la cabeza de un toro, símbolo que podría aludir tanto al Imperio español como a un posible vínculo lunar (Lacalle Rodríguez 2011: 26, 136–139). En su mano izquierda mantiene un ave posada sobre el dedo índice, símbolo de espiritualidad (Cruz de Amenábar 2019: 49), mientras un imponente mamífero se yergue a su espalda (Brooklyn Museum 1995) (Figura 2A).

Atendiendo a sus características morfológicas —postura erguida, posición de las orejas redondeadas, hocico relativamente corto, ojos redondos y pelaje amarillento (una variante documentada, ver Figura 1C)—, se propone que este animal podría corresponder a un oso andino. Para sustentar esta interpretación, se compara con imágenes en la misma posición de un oso (Figura 2B) y de un puma (*Puma concolor*) (Figura 2C).

Una representación similar aparece en un óleo de doble faz, atribuido a la Escuela Cusqueña en el siglo XVIII y conservado en el Museo Larco de Lima. En esta obra, Manco Cápac aparece de pie, levantando un cetro de oro con la mano derecha, mientras a sus pies aparece un felino agazapado (Figura 2D). En el reverso, el escudo de armas exhibe símbolos incaicos —el Sol, el cetro y la mascapaicha— emergiendo de dos serpientes entrelazadas y flanqueados por dos posibles osos

andinos, identificables por su pelaje negro con marcas blancas sobre los ojos y su cola corta (Figura 2E). Estas figuras presentan similitudes con las representaciones naturalistas del oso andino reunidas por Martínez Compañón en el siglo XVIII (ver Figuras 3A, 3B y 3C).

A través de estas composiciones, la nobleza indígena cusqueña buscaba reafirmar su legitimidad, especialmente en un contexto en que, durante el siglo XVIII, los monarcas borbónicos de España intentaban suprimir los privilegios concedidos por el emperador Carlos V (Museo Larco 2012). Este tipo de representaciones fueron prohibidas tras la rebelión de Túpac Amaru II (1780–1781) (Mujica Pinilla 2021).

Si bien Pastoureau (2008) documenta cómo en Europa la veneración al oso pardo fue siendo reemplazada por la del león (*Panthera leo*), la presencia del oso andino junto a Manco Cápac en estas obras puede interpretarse a la luz de la heráldica tradicional, cuyos significados fueron recogidos posteriormente en una formulación decimonónica:

> El oso se pinta en heráldica en palo como sentado sobre las piernas, y las manos dobladas, pero suele verse en otras posturas, y entonces se debe explicar que simboliza un corazón vigoroso, que confiando en la fortaleza de su brazo, logra vencer á sus enemigos (Alamán y Orozco y Berra 1855: 184).

En este contexto, el artista —inspirado quizás en la inclusión del oso pardo europeo— pudo haber optado por representar al oso andino. Otra posibilidad es que la tradición asociada a Manco Cápac, represente al oso como su "guardián protector", reflejando una relación simbólica. Como indicio indirecto de esta asociación, dos crónicas mencionan a *Ucumari* (oso en quechua) como uno de los

capitanes de confianza de Huayna Cápac y Atahualpa (Cieza de León 1880 [1553]: 274; Santa Cruz Pachacuti 1995 [1613]: 105, 123).

En ese entonces, como signo de estatus, los allegados al Inca solían adoptar nombres de animales poderosos: por ejemplo, *Otorongo Achachi* (abuelo jaguar), título del hijo de Inca Roca (Renard de Casevitz et al. 1988: 86), o *Amaru Tupa* (majestuosa serpiente), título del hijo de Pachacútec (Steele y Allen 2004: 98). Esto sugiere que el oso andino pudo haber sido considerado un ser digno de respeto y protección, una visión que tal vez perduró hasta la llegada de los conquistadores. En conjunto, estos ejemplos indican que dicha valoración también pudo proyectarse en formas de representación simbólica.

> Cuentan que [Atahualpa] encomendó la guerra á su capitán general Calicuchima y á otros dos capitanes, llamados el Quizquiz, y el otro Ucumari (Cieza de León 1880 [1553]: 274).

> Entonces [Huayna Cápac] dexa en Quito á un hijo suyo llamado Topaataovallpa, y más lo deja muchos capitanes, orejones y curacas en Quito para que esten por precidio perpetuo y seguridad de la tierra, los quales eran llamados Quisquis, Challcochima, Uñachuyllo, Rumiñaui, Ucumari (Ocumari), con otros curacas (Santa Cruz Pachacuti 1995 [1613]: 105, 123).

Figura 2. A: retrato del Inca Manco Cápac (Fuente: Brooklyn Museum 1995). B: oso andino. C: puma (Fotos: Judith Figueroa). D: retrato de Manco Cápac con un felino agazapado. E: escudo de armas atribuidos a Manco Cápac, flanqueado por dos posibles osos andinos (Fotos: Juan Pablo Murrugarra/Archivo Museo Larco).

2. Representaciones naturalistas y costumbristas del oso andino

Acuarelas de Martínez Compañón y Bujanda

Entre 1782 y 1785, el obispo de Trujillo, Baltazar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, realizó extensas visitas pastorales por el norte del Perú, recorriendo regiones como Piura, Zaña, Trujillo, Jaén, Huambos, Cajamarca, Huamachuco, Chachapoyas, Luya, Pataz, Moyobamba y Lamas (Macera et al. 1997). Como parte de su labor, encargó una serie de acuarelas para ilustrar sus observaciones etnográficas, naturales y sociales. En cuatro de estas representaciones aparece el oso andino: Caza de Osos (vol. II, estampa 119, Figura 3A), Cazadores matando un Oso (vol. II, estampa 120, Figura 3B), Oso (vol. VI, estampa XXXVIII, Figura 3C), e Ydem [danza] de Osos (vol. II, estampa 168, Figura 3D) (Martínez Compañón y Bujanda 2015 [1782–1785]). Más adelante se verá que escenas similares de la danza de los osos también fueron representadas en queros inca-coloniales, sin que necesariamente haya una relación entre estas (Figura 7). Años después, el ilustrado vasco Joseph Ignacio de Lequanda, al describir la fauna de la región en sus escritos de 1792 a 1794, documentó sus experiencias. En sus escritos, describe así al oso andino:

> Los Osos comunes que pisan esta tierra [Trujillo], no son tan feroces, como los que se conocen en Piura, particularmente los frontinos, son á excepción del ormiguero todos quasi parecidos, hasta en sus propiedades y figuras. Mantiénense aquí del ganado que aprisionan, y el mayor número baxa de la Sierra á estos Valles; comen también maíz y las frutas. Quando se miran acosados embisten con tanta voracidad, que si el hombre que los persigue no se ampara de la fuga, experimentaría el mayor estrago de su enfurecida rabia. Al paso que demuestran ser pesados, son tan ligeros, que no solo suben los cerros, sino también los más elevados árboles siendo tan

astutos, que se les ha visto contrarestar al enemigo con piedras [...] (Lequanda 1793a: 55).

Hay otra especie de Osos [en Piura]; pero el mas particular es el conocido como Frontino por su natural fiereza: hace cruel estrago en el ganado doméstico: si los hombres no transitan con precaución las selvas en que habitan, son víctimas de sus furias. Este Quadrúpedo tiene su mayor fuerza baxo de los brazuelos, pues al que asegura aquí, le oprime y dexa sin alientos, hasta que arrojándolo muerto lo destroza con los dientes, y le sirve de alimento [...] Son comunes los de ésta y otras clases, á todos los lugares de Valles y Sierras de esta Intendencia (Lequanda 1793b: 179).

Figura 3. A: "Caza de Osos". B: "Cazadores matando un Oso". C: "Oso". D: "Ydem [danza] de Osos".

(Fuente: Martínez Compañón y Bujanda 2015 [1782-1785]).

Cuadro del Reino del Perú

En 1799, el artista francés Louis Thiébaut pintó el *Quadro de Historia Natural, Civil y Geográfica del Reyno del Peru*, por encargo de Joseph Ignacio de Lequanda. Este último redactó los textos que acompañan la obra, basándose en sus estudios realizados durante más de treinta años en el territorio peruano. Los dibujos fueron elaborados tomando como referencia las ilustraciones de la expedición Malaspina, realizadas por José Guío, así como las acuarelas encargadas por el obispo Martínez Compañón (Peralta Ruiz 2013). La obra se conserva desde 1880 en el Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid (Del Pino Díaz y González-Alcalde 2011). Entre las representaciones de fauna destaca la figura del oso andino, identificado con el nombre de *Ñonga* (Figura 4).

El texto que acompaña la imagen debe leerse dentro del carácter enciclopédico e ilustrado del *Quadro*, donde la historia natural aparece vinculada con la descripción del territorio, sus pobladores y sus recursos. En ese marco, la caracterización del *Ñonga* no se reduce a una observación zoológica: combina datos sobre su hábitat y comportamiento con relatos locales reelaborados desde una mirada europea, en la que adquieren peso motivos como la ferocidad, el andar bípedo y el rapto de mujeres. En el texto del *Quadro* dice lo siguiente,

> Ñonga: Habita en las Riveras del Río Guallagas [Huallaga], y en su estatura es poco mayor que una cabra. Muy temible de Yndios salvages, enemigo cruel del hombre y amante de la Muger a quien alaga y si puede apriciona y lleva. Anda siempre en dos pies y espantado es carnivoro y nocturno (Lequanda y Thiébaut 1799).

Figura 4. Dibujo de un oso andino en el *Quadro de Historia Natural, Civil y Geográfica del Reyno del Peru* (Fuente: Lequanda y Thiébaut 1799).

El bestiario simbólico del templo de Huaro

En el templo colonial de San Juan Bautista, ubicado en Huaro (Cusco) y construido entre los siglos XVI y XVII, destacan las pinturas murales realizadas por el artista cusqueño Tadeo Escalante entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX (Bravo Paredes 2015). Estas obras abordan temas como el viaje después de la muerte, el juicio final, la gloria y el infierno, y se distinguen por su articulación de simbología andina, creencias populares, elementos naturales y la estética del arte mural (Aguirre Zamalloa 2015, Bravo Paredes 2015).

En el techo artesonado del coro se encuentran diversos motivos animales: un jaguar, un oso andino, un elefante, un toro y un león (Figura 5). La figura del oso se distingue por su pelaje negro, la cola corta y una marcada mancha blanca entre los ojos. La inclusión de estos animales puede

interpretarse como una manifestación de la articulación cultural hispano-indígena que, no exenta de tensiones, alcanzó una expresión significativa en el arte virreinal del siglo XVIII mediante la incorporación de especies autóctonas, animales introducidos y figuras procedentes del repertorio simbólico europeo (Cruz de Amenábar 2019: 31–32).

Figura 5. Representación del oso andino en la iglesia de Huaro, segunda figura desde la izquierda (Foto: Baby Richar Mendoza. Fuente: postal "Ruta del Barroco").

Además, en esta misma iglesia se encuentra la pintura titulada "El Árbol de la Vida". En la parte inferior de la misma, Bravo Paredes (2015: 130-138) identifica un grupo de casas y de cinco parejas de animales, que "nos remiten la historia de Noé" (p. 137). Entre estos animales hay leones, ciervos, camellos, vizcachas y osos andinos (Figura 6). La autora refiere que "estas dos últimas especies, demuestran nuevamente la intención de Tadeo Escalante por incorporar elementos locales" en las imágenes religiosas llegadas de Europa (p. 137), lo que refuerza lo expresado en el párrafo anterior.

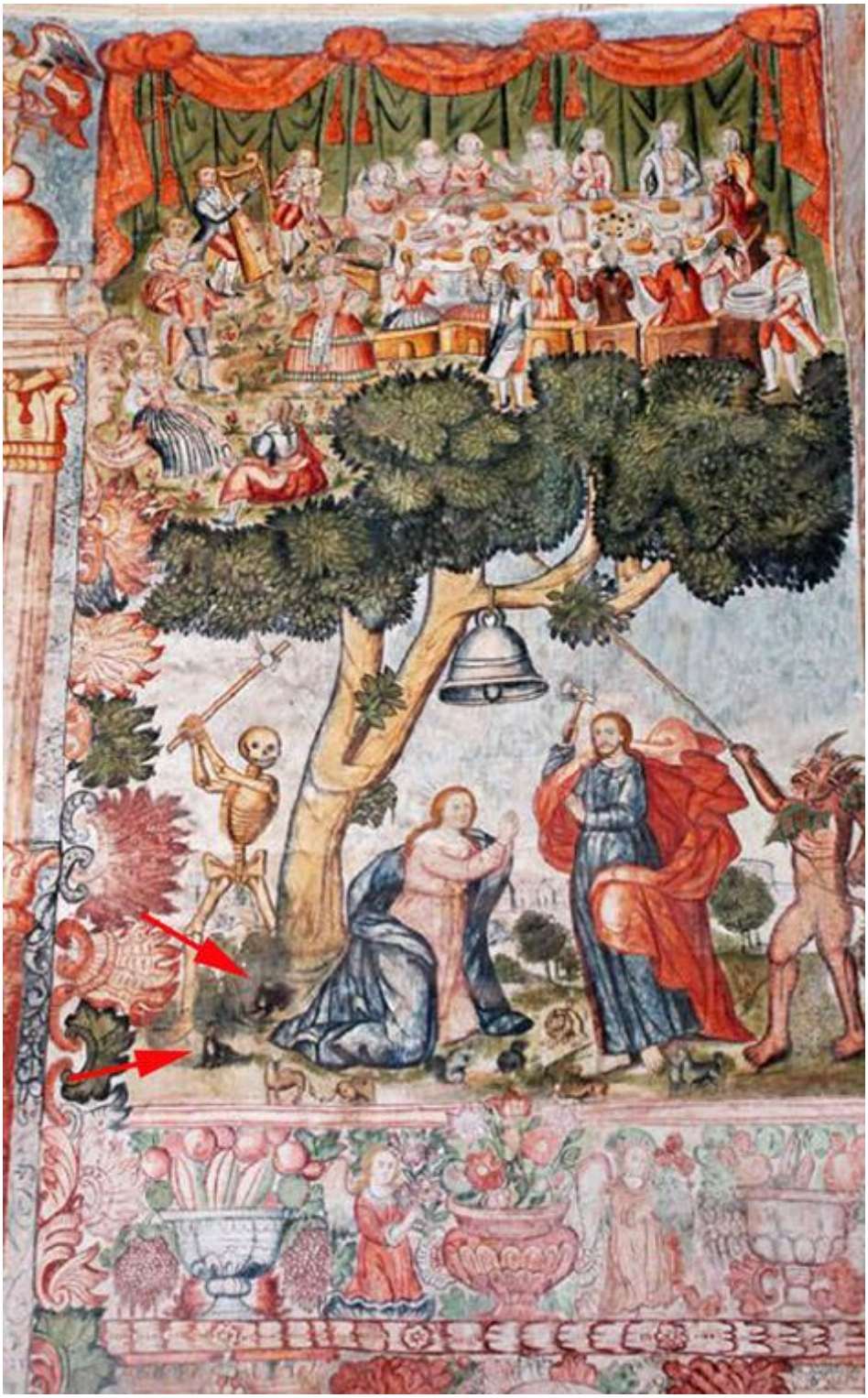

Figura 6. El Árbol de la vida. Las flechas de color rojo señalan los posibles osos andinos.

(Fuente: Aguirre Zamalloa 2015).

Representaciones de guerreros y danzas en los queros virreinales

Los *queros*, vasos ceremoniales andinos, eran elaborados principalmente en madera y decorados con relieves y pinturas que representaban escenas de la vida cotidiana, figuras míticas, animales, plantas y otros elementos simbólicos. En el periodo virreinal, estos objetos constituyen una fuente importante para estudiar la persistencia y reelaboración de la memoria visual andina, así como sus formas de representación en el contexto colonial.

Algunos queros virreinales de los siglos XVII y XVIII muestran figuras antropomorfas con apariencia o atuendo de osos. En uno de ellos, conservado en el Museo de Völkerkunde de Múnich, Alemania (Colección Mayr 276) (Figura 7A), se representa a un "hombre-oso" extrayendo una flecha de su carcaj[1] (Liebscher 1986: 60). Esta figura podría simbolizar a los antis, poblaciones de la vertiente selvática oriental vinculadas al Antisuyo, representadas con frecuencia como alteridad frente al mundo inca. La asociación entre osos y antis sustenta su vinculación con espacios de ceja de selva y montaña, así como en su representación como figuras humanizadas o liminares (Liebscher 1986).

En otro quero, perteneciente a la colección particular de E. Poli (Figura 7B), se observa a varios "hombres-oso" capturados por guerreros con atributos incaicos, con las manos atadas o sujetos por cuerdas al cuello, lo que sugiere una alegoría del dominio simbólico del orden inca sobre los antis (Liebscher 1986: 60).

[1] Caja portátil para flechas, abierta por arriba y con una cuerda o correa con que se colgaba del hombro (RAE).

Una tercera representación se encuentra en una pareja de queros idénticos, resguardados en el Museo de Arqueología de Cusco (Figura 7C). En ellos se aprecia una escena ritual o danza de los antis, protagonizada por dos "hombres-oso" que ejecutan una coreografía en un entorno selvático. Cada uno porta, en una mano, una figura solar que funciona como pandereta, y en la otra, un látigo junto a un objeto no identificado. En la composición también aparecen un jaguar, un músico tocando la quena y una figura del Inca en el extremo izquierdo (Otárola 1995).

Otras escenas de danzas y procesiones en los queros virreinales muestran a personajes antis, españoles y, en ocasiones, una figura con apariencia o atuendo de oso (Cummins 2002: 195).

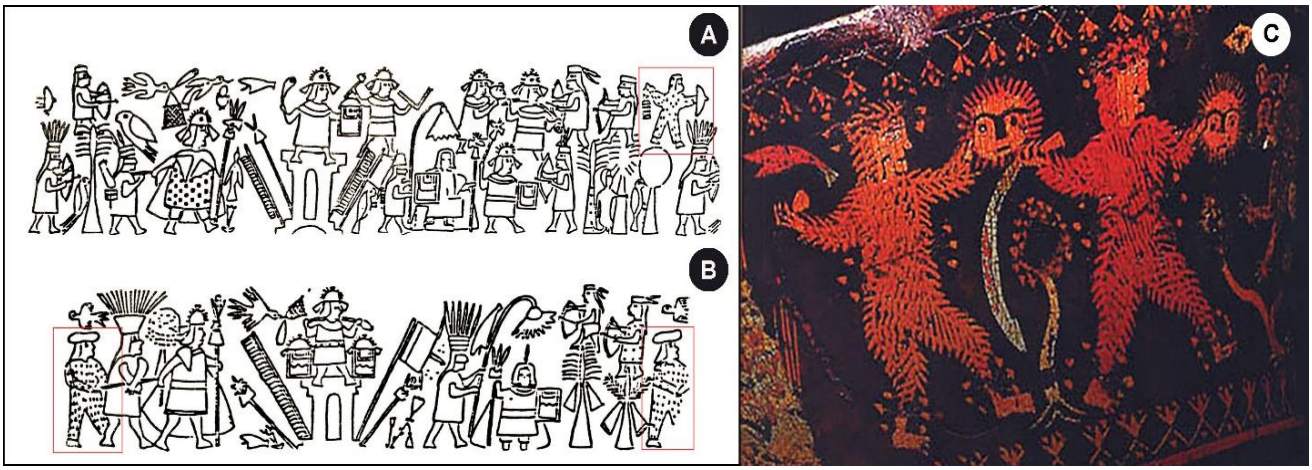

Figura 7. Hombres-oso en los queros virreinales. A: Museo de Völkerkunde de Múnich, Mayr. 276. B: colección particular de E. Poli (Fuente: Liebscher 1986). C: Museo de Arqueología del Cusco (Fuente: Itier 2007).

Las danzas de hombres vestidos de osos, presentes tanto en los queros virreinales como en el dibujo de Martínez Compañón (Figura 3D), podrían reflejar también la influencia de tradiciones europeas traídas por los colonizadores. Aunque la Iglesia Católica intentó erradicar creencias relacionadas

con este animal, algunas prácticas populares y carnavalescas europeas vinculadas a este animal persistieron fuera del ámbito estrictamente doctrinal. En Europa, estos repertorios festivos de "larga duración" (*sensu* Braudel 1968), especialmente en países como Rusia, Polonia, Ucrania[2], Rumania (Festival del Baile del Oso[3]), así como en Andorra y Francia (Fiestas del Oso en los Pirineos), en las que se utilizan pieles o disfraces de oso, flautas y tambores[4], elementos que también aparecen en las representaciones virreinales que sugieren una posible circulación de motivos festivos europeos.

Un paralelo contemporáneo puede encontrarse en La Jalca Grande, en la región Amazonas (Perú), donde aún se desarrolla cada 28 de junio, durante la Fiesta de San Pedro, una danza con hombres vestidos de osos (Figueroa et al. 2013: 27–29). Esta semejanza sugiere una posible reelaboración local de motivos culturales vinculados con el oso.

Sin embargo, estas figuras también podrían leerse a partir del motivo europeo del "hombre salvaje" desarrollado por Roger Bartra:

> era un ser mítico ubicado a medio camino entre lo animal y lo humano, era una bizarra mezcla de bestialidad y civilización cuya lógica aterradora —y simbólica— permitía pensar en, y sobre todo sentir, los estrechos nexos que unen la naturaleza con la cultura

[2] https://pro-danza.es/blog/danza-del-oso-origen/?expand_article=1. Consultado el 28 de abril de 2025.
[3] https://www.nmas.com.mx/tendencias/cubiertos-con-pieles-celebran-festival-del-baile-del-oso-en-rumania/. Consultado el 28 de abril de 2025.
[4] https://ich.unesco.org/es/RL/las-fiestas-del-oso-en-los-pirineos-01846. Consultado el 28 de abril de 2025.

o, lo contrario, una oposición entre ambos (Bartra 2011: 93). El autor lo describe físicamente de la siguiente forma:

> tanto los machos como las hembras ostentaban un cuerpo profusamente velludo; su piel era como la de un oso o la de un lobo. El pelo les cubría todo el cuerpo, salvo el rostro, las manos, los pies, los codos y las rodillas (Bartra 2011: 95).

Para el autor:

> el bosque medieval era una inmensa reserva de creencias paganas, y señalaba el lugar por excelencia de lo maravilloso. El bosque, como espacio encantado, era el último reducto de deidades paganas —transfiguradas en seres casi siempre diabólicos— que acechaban a la sociedad cristiana. Los bosques eran una especie de frontera interior que amenazaba, real e imaginariamente, al imperio de la fe cristiana (Bartra 2011 90).

Sobre esa base, los personajes resaltados de los queros podrían interpretarse también como "hombres salvajes" vinculados a la selva amazónica (antis), mientras que el resto representarían al mundo civilizado de los incas. En la figura 139 del mismo autor (p. 298) se aprecia una representación de un hombre salvaje con una red, un arco y flechas, como las de los queros.

3. El oso andino en las creencias religiosas prehispánicas y coloniales

Creencias indígenas y su reinterpretación por los cronistas

Las crónicas coloniales muestran una amplia diversidad de interpretaciones sobre las prácticas religiosas de los pueblos originarios de los Andes. En muchos casos, los cronistas introdujeron conceptos cristianos para explicar lo que observaban, a menudo sin captar plenamente la lógica cultural indígena, como se verá a continuación. Así, entendieron estas prácticas como formas de idolatría o politeísmo, describiendo a las huacas como dioses o ídolos. El padre Cobo afirmaba en el siglo XVII:

> Dicho habemos ya como a todos los lugares sagrados diputados para oración y sacrificios, llamaban los indios peruanos Guacas, así como a los dioses e ídolos que en ellos adoraban. Destos había tanta multitud y diversidad que no es posible escribirlos todos; porque fuera de los adoratorios comunes y generales de cada nación y provincia, había en cada pueblo otros muchos menores; y sin estos, cada parcialidad y familia tenía los suyos particulares [...] (Cobo 1892 [1653]: 5).

Sin embargo, no todos los cronistas compartían esta visión. D'Ávalos y Figueroa (2001 [1602] 602: 152), en su *Miscelánea Austral* consideró que las manifestaciones de reverencia indígena podrían no equivaler a una adoración en términos religiosos occidentales:

> No se sí puede llamarse esa adoración [la que rendían a las huacas], porque no era más que una manera de reverencia, en que hacían a todas aquellas cosas que en su género les parecían raras.

Diversos testimonios sugieren que en la época prehispánica existieron creencias compartidas en distintas regiones, como ocurrió con el jaguar (*Panthera onca*), venerado por diversas culturas de la costa y la sierra, y cuyo simbolismo aparece ya en tradiciones tempranas como las de la cultura Chavín (Kaulicke 2000: 27). Sin embargo, muchas de estas veneraciones no necesariamente respondían a un concepto religioso comparable con el occidental, sino que eran expresiones basadas en una relación simbólica y práctica con el entorno natural. Este vínculo incluía a la fauna y las plantas con las que las comunidades interactuaban, temían o admiraban, lo cual dio lugar a mitologías propias en cada región. Descola (2002: 157) desarrolla esta idea, sobre la base de los nativos actuales achuar (Ecuador), cuando manifiesta que:

> la naturaleza aquí no es una instancia trascendente o un objeto para socializar, sino el sujeto de una relación social; prolongando de esta manera el mundo de la familia, la naturaleza es verdaderamente doméstica incluso en sus reductos más inaccesibles.

Esto es aplicable al mito del oso como "hermano mayor", de los pobladores machiguengas —actuales también— de la familia lingüística Arawak, que viven cercanos al Santuario Nacional Megantoni (Cusco): "Cuando el creador del mundo hizo al hombre, en el primer intento nació un oso, y en el segundo intento nació un Machiguenga" (Figueroa 2008: 27). Es posible que a pesar de ser grupos actuales, conserven elementos de una tradición ancestral.

En esa misma línea, Taylor (1997: 351) manifiesta que "[…] es posible que los ritos vinculados al oso hayan tenido cierta importancia solo en las regiones donde su presencia física justificaba un culto", o al menos hayan surgido de ese modo. En todo caso, lo que en un inicio pudo haber sido

una creencia local, con el desarrollo y expansión de una cultura o por su contacto con otras, adquirió un carácter más amplio o regional. Los cronistas coloniales documentaron cómo distintos grupos atribuían valor simbólico y ritual a animales asociados a su entorno inmediato.

> Hay en esta tierra [Perú] tantos ídolos como oficios, no quiero decir hombres, porque cada uno adora lo que se le antoja. Empero es ordinario al pescador adorar un tiburón o algún otro pez; al cazador, un león[5], o un oso o una raposa, y tales animales, con otras muchas aves y sabandijas; el labrador adora el agua y tierra [...] (López de Gómara 1922 [1552-1554]: 32).

> Los Indios de los Andes, que viven en tierras tras las cordilleras nevadas, donde continuamente llueve, i es calurosísima (como Panamá i Cartagena) i los Indios que habitan en las montañas adoran Tigres, Leones, Osos, Culebras i Serpientes, porque ay abundancia de estos géneros en sus países. Los de Guánuco un León rapante, los de Tiaguanaco [La Paz, Bolivia] una Culebra enroscada, los de Tomebamba [Cuenca, Ecuador] un Oso, i los de Chachapoyas [Amazonas] a los Tigres (Calancha 2005a [1584-1654]: 46).

> Otros adoraban una estrella, que llaman Machacuay, á cuyo cargo están las serpientes y culebras, para que no les hagan mal; como á cargo de otra estrella, que llamaban Chuquichinchay, que es tigre, están los tigres, osos y leones. [...] Adoran

[5] En las crónicas la alusión a "león" suele estar relacionada al puma, mientras que el "tigre" al jaguar u otorongo (Duviols 2005: 18). Esto se da hasta la actualidad (Obs. pers.).

también osos, leones, tigres y culebras, porque no les hagan mal. Y como son tales sus dioses, así son donosas las cosas que les ofrecen, quando los adoran (Acosta 1792 [1590]: 310, 314).

[Al igual que las conchas del mar, plumas, coca, chicha y pieles de diversos animales, otros objetos también eran apreciados por las huacas] [...] el mencionado sacerdote, tenía en su poder gran cantidad de lana de muchos colores, plumas, huesos de animales, sanco, molle y otras raíces, piel de oso, algunos vestidos y otras cosas [...] (Cronista Jesuita anónimo 1600, citado en Narváez 2001: 144).

Adoraban la piedra esmeralda, particularmente en una provincia que hoy llaman Puerto Viejo [Ecuador]; no adoraban diamantes ni rubíes porque no los hubo en aquella tierra. En lugar dellos adoraron diversos animales, a unos por su fiereza, como al tigre, león y oso; y, por esta causa, teniéndolos por dioses, si acaso los topaban, no huían dellos, sino que se echaban en el suelo á adorarles y se dejaban matar y comer, sin huir ni hacer defensa alguna (Garcilaso de la Vega 1609: libro 1-capítulo IX).

[Cuando la luna era atacada por cometas (animales) y deberían protegerla con ritos complejos] Creían que de triunfar en su propósito aquellos animales, la tierra quedaría a oscuras y que todos los instrumentos del hombre y de la mujer serían convertidos en leones y culebras, los husos en víboras y los telares en osos y tigres (Montesinos 1628, citado en Narváez 2001: 144).

> El huaca Llocllayhuancupa [piel de un oso andino] fue hallado casualmente por una mujer en una cancha o descampado; luego de consultar con los adivinos se determinó que el huaca era hijo del Dios Pachacamac y había llegado a San Damián [Huarochirí, Lima] para proteger a sus habitantes (Ávila 1647-1648, citado en Taylor 1987: 293-295).

Los testimonios reunidos muestran, sin embargo, que las referencias al oso andino son de naturaleza diversa y no describen una relación única con esta especie. Mientras algunos lo presentan como un animal temido, otros registran el empleo ritual de sus restos o consignan prácticas cuya interpretación estuvo mediada por la mirada cristiana de los cronistas (siglos XVI–XVIII) y de representaciones del oso andino en las culturas Vicús, Wari, Chimú, Chancay e Inca (ver Figueroa y Stucchi 2025), por lo que se sugiere que la valoración simbólica de esta especie no fue uniforme. En algunos contextos, su significado varió incluso dentro de una misma cultura —como la Inca— y es posible que en otras culturas haya estado ausente. Por ejemplo, Vicús, Wari y posiblemente Chimú representaron al oso de forma naturalista, sin connotación religiosa aparente. Durante la época inca, la valoración ritual del oso andino parece haberse manifestado entre pobladores de zonas de ceja de selva —o yuncas, según la documentación virreinal—, que convivían con esta especie, e incluso en ámbitos domésticos, como lo sugiere una conopa[6] con forma de oso (Figueroa y Stucchi 2025, figura 22). También se emplearon representaciones de osos

[6] Las conopas se consideraban como "dioses domésticos" que cuidaban la casa, a los que solo los miembros de la familia directa le rendían culto en ocasiones especiales (Arriaga 1621: 26-28).

y otros animales en los muros de algunos espacios sagrados, como los templos del Sol o el santuario de Pachacámac, posiblemente como forma de protección simbólica (Garcilaso de la Vega 1609: libro VI, cap. I; Calancha 2005a: 109; Ramos Gavilán 2005 [1621]: 88). Para otros pueblos, el oso pudo haber sido simplemente parte del paisaje, una especie que podía ser cazada por ser perjudicial o por utilidad.

Como se explicó en la Introducción, con la llegada de los españoles se promovió la erradicación de las llamadas "idolatrías", en favor de la fe cristiana. Se ordenó la destrucción de huacas, conopas, *mallquis* y otros objetos rituales (Arriaga 1621: 26–28), y se difundieron relatos hagiográficos que presentaban a ciertas especies con valor simbólico o ritual para los indígenas como sometidos al poder de la santidad cristiana:

> Lo que más admirava a unos, i certificava ser umana ciencia o echicería a otros, era ver que pasava este Santo por bosques i montañas, entre tigres, osos, (que ay muchos en este Reyno [Perú]) leones i bívoras ponçoñosas, i no sólo no le ofendían, pero vían que a sus pies se le umillavan, viendo en los animales mansa sumisión [...] (Calancha, 2005b [1638]: 315).

Caso Oyacachi: resistencia, conflicto ritual y sincretismo

A pesar de los esfuerzos coloniales por erradicar las prácticas religiosas indígenas, algunos pobladores continuaron manteniendo prácticas rituales en torno a objetos considerados ídolos por las autoridades coloniales, entre ellos los asociados al oso andino. Un manuscrito de 1640 recoge el relato de que el cacique del pueblo de Oyacachi (ubicado en la actual Ecuador, entonces bajo jurisdicción de la Real Audiencia de Quito, integrada al virreinato del Perú) organizó una

ceremonia pública para celebrar la finalización de su nueva vivienda. El rito consistió en rendir homenaje a una cabeza de oso decorada con collares y chaquiras, colocada sobre un altar a la entrada de la casa. Al enterarse, el obispo de Quito, Luis López de Solís, ordenó la extirpación de esta idolatría. Cuando los enviados del obispado llegaron, encontraron el lugar desierto, excepto por la cabeza del oso, que fue destruida (Kohn 2002: 558–559). También se atribuye a López de Solís el descubrimiento de otro ídolo con forma de oso, oculto por el cacique local detrás de una imagen de la Virgen María (Terán 2001, citado en Cabrera 2011: 117).

Otro testimonio visual de estas prácticas rituales vinculadas al oso es un lienzo del siglo XVII o XVIII titulado "Idolatrías en Oyacachi", conservado en la iglesia de El Quinche. En la sección derecha de la pintura (Figura 8A, detalle señalado con un recuadro rojo), se representa una ceremonia en la que una cabeza de oso aparece colocada sobre un altar adornado con guirnaldas y cuatro velas, como parte de la celebración por el nacimiento de los hijos gemelos del gobernador (Kohn 2002: 559–560). En la parte inferior del lienzo se lee:

> En el año de 1604 no teniendo una ymagen a quien adorar idolatravan la Cevesa de oso, los indios de Oiacache ce aparecio la Santa Virgen a donde ellos i la adoraban. Biendo sus milagros que hacia con Dios la Virgen Santa el Gobernador de Oiacache [cacique Luis de Quisiñán] le pidio con fe biendo los milagros que hacia la Virgen no teniendo sucesión hantes de casado i le pidio un sucesor. Nacieron dos gemelos y les hizo bautisar i para selebrar este milagro y los indios i la embriages i la ignorancia pucieron en una mesa un vestuario de la Virgen i sobreso la cavesa de oso adoravan bailavan i dansan en torno suio. Inmediatamente resivieron su castigo

> quedando muertos los dos mellizos en lo más alegre del festin en castigo de sus idolatrias.

También en esta región circula una tradición oral local según la cual una anciana encontró a unas niñas jugando en una aldea ubicada a orillas del río Oyacachi, en Cedro Pamba. Estas niñas le pidieron ser adornadas con flores y colocadas en un altar dentro de la iglesia, junto a las cabezas sagradas locales de venado, tapir y oso. Sin embargo, las cabezas fueron finalmente arrojadas al río y reemplazadas por una imagen de la Virgen María (Kohn 2002: 557–558)

Estos relatos también aparecen en otro lienzo del siglo XIX conocido por la escena del "Nacimiento milagroso de dos gemelos" (Figura 8B), que forma parte de la colección de arte del Banco de la República, bajo el nombre "Aparición de la Virgen a los Oyacachi" (Banco de la República 2020). En otra escena del mismo conjunto, "Resurrección de un niño devorado por un oso" (Figura 8C), se relata una leyenda sobre una "plaga de osos" ocurrida hacia 1580, que obligó a los habitantes de Oyacachi a desplazarse por motivos de seguridad. Según la tradición, una mujer con un niño en brazos apareció durante tres atardeceres consecutivos, ofreciendo liberarlos de la plaga si se convertían al catolicismo, siguiendo las instrucciones del sacerdote local. Tras la evangelización, se construyó una capilla y se comenzó a venerar a la Virgen María, identificada con aquella mujer (Salazar Medina 2001: 32). Al respecto, Barreiros Padilla (2022: 90-91) muestra como estas historias de la adoración a las cabezas de venados, tapires y osos, y de la plaga de osos, se cuentan hasta la actualidad. Sobre el caso de la figura 8C, Vences Vidal (2023: 119) relata que uno de los milagros de la Virgen fue salvar de la muerte al hijo de "la india Marta Sumanguilla, a punto de ser devorado por un oso".

En otro lienzo, conservado en el Museo del Santuario de la Virgen del Quinche (Figura 8D), representa el milagro atribuido a 1602, cuando un niño de Oyacachi fue salvado del ataque de un oso (Castellanos 2019).

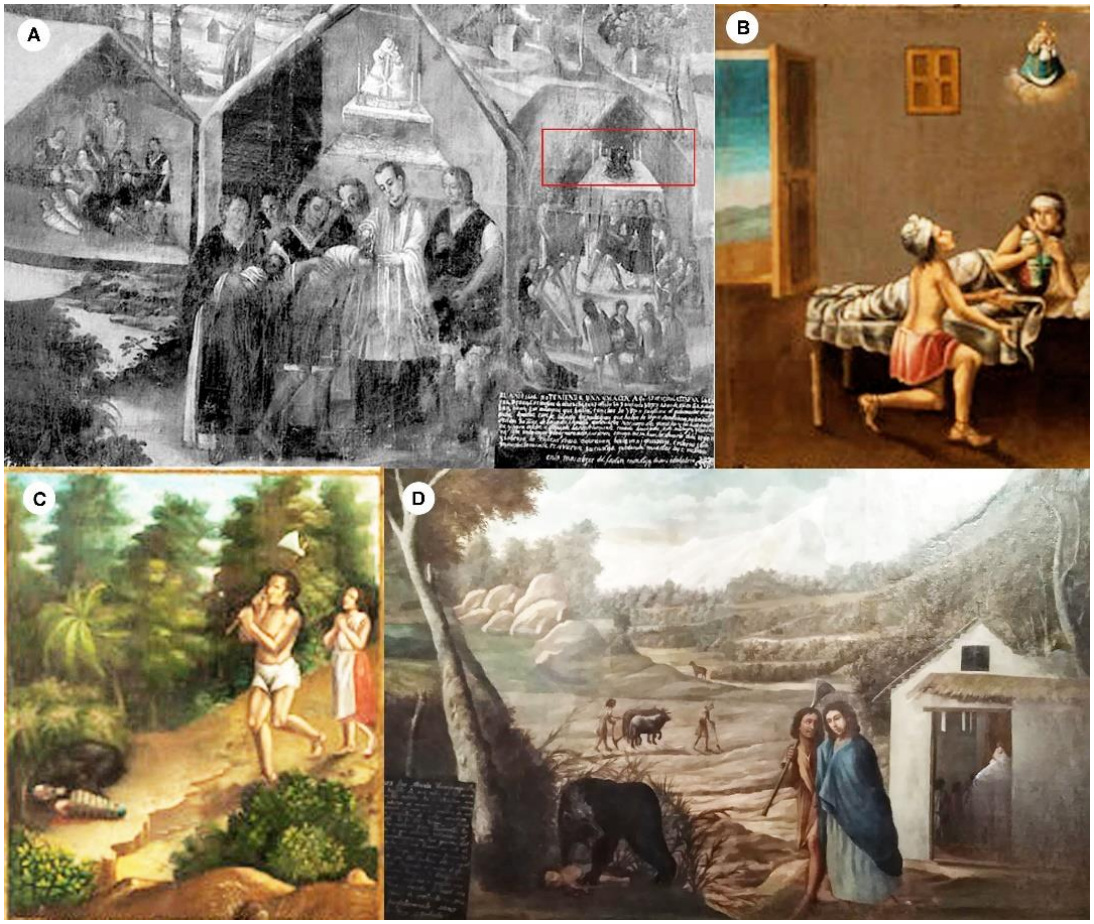

Figura 8. Lienzos. A: "Idolatrías en Oyacachi", siglo XVII o XVIII (Fuente: Kohn 2002: 560). B: "Nacimiento milagroso de dos gemelos". C: "Resurrección de un niño devorado por un oso" (Fuente: Banco de la República 2020). D: Oso atacando a un niño (Fuente: Castellanos 2019).

4. El oso demonizado y como instrumento de castigo

En relación con el arte románico europeo, Círculo Románico (2025) explica que la figura del oso "se utiliza para representar una serie de conceptos negativos, tales como el orgullo exacerbado, la violencia, la trivialidad y la crueldad". En el contexto virreinal, esta valoración negativa pudo incorporarse al repertorio visual cristiano del infierno, donde las figuras animales funcionaban como signos de lo demoníaco y como instrumentos de castigo moralizante.

Lienzo "El Condenado" en la iglesia de La Merced

En la entrada del convento de La Merced, ubicado en la ciudad del Cusco, se expone la pintura titulada *El Condenado* cuya autoría se atribuye localmente a Diego Quispe Tito, un destacado artista del siglo XVII[7]. En esta obra, se representa a un condenado siendo sometido a tortura en el infierno por animales, entre los cuales puede reconocerse una serpiente, un perro, una rata, un dragón, dos felinos y posiblemente un oso andino. Este último se encuentra en la parte inferior izquierda encadenado al condenado. Si bien las figuras animales que circundan al condenado presentan alas de murciélago, esta es una característica que los identifica como seres demoniacos (Cabanillas 1998: 5-6), no parte de su morfología natural; así, la atribución de esta representación a un posible oso se sustenta en la configuración plana de los molares, a diferencia de los otros animales que exhiben únicamente dientes puntiagudos, así como en la presencia de un mechón de pelo blanco entre los ojos (Figura 9). Cabanillas (1998: 4) también refiere que "los demonios acostumbraban aterrorizar a los santos, cuando no podían vencerlos con tentaciones. Para esto

[7] Héctor Chauca, comunicación personal al autor en 2016. Mientras no se disponga de documentación de archivo, estudio técnico o catálogo que confirme esta atribución deben considerarse provisionales. Al respecto, ver Ojeda Di Ninno (2023: 75-76).

asumían formas bestiales que rendirían a cualquiera. San Antonio tuvo que soportar el ataque de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, áspides, escorpiones y lobos"; algunos de estos animales aparecen representados en el cuadro o se mencionan en el texto que lo acompaña. En el cuadro se lee lo siguiente en la cinta que rodea al condenado: "Ay, de mí, que ardiendo quedo. Ay, que pude y ya no puedo. Ay, que por siempre, he de arder. Ay, que a Dios, nunca he de ver". En el texto debajo de la figura:

> Dolores, ansias sin cuento Aqueste horrible tormento, Hogueras, hornos, bolCanes, A tu gusto amargas iyeles, Bolcanes, garfios, cadenas, Con la gran pena de daño, Bronces, yerro abrasados, De vivoras y dragones, Aunque son crueles penas No serán penas de un año, Todos son fuegos pintados, Sapos, Sierpes y escorpiones, No son el mayor tormento Siglos duraran Sin cuento Con las llamas infernales, Te daran verdugos crueles , No ver a Dios ni un momento Sin alivio de un momento Los torpes y sensuales, Si de pensarlo te dueles, Esta es la pena sin par; Eternamente he de estar, Aquí rrabiando han de estar, Como lo podrás pasar, Y en aquesta obscura Carcel Y en el fuego de este Ynfierno Yena que este horrible Fuego, Pue con Fuego del infierno, Sin Dios, y Sin fin penar. Para siempre he de rabiar. Para siempre han de penar, Por Fuersa lo has de tragar.

Gisbert y Mesa Gisbert (2010: 19) subrayan que en la teología virreinal, el tema del pecado y el Juicio Final se desarrolla con imágenes que tienen por función la catequización de los indígenas. La enumeración de castigos físicos está subordinada a la "pena de daño", es decir, a la imposibilidad de ver a Dios. Así, los animales enumerados o representados no son el centro del dolor o castigo, sino parte de un repertorio visual de tormentos infernales de gran amplitud.

Figura 9. Cuadro "El Condenado" (Foto: Marcelo Stucchi).

La presencia de esta posible figura de oso entre los animales demonizados podría relacionarse con asociaciones negativas del oso procedentes de la tradición cristiana europea, incorporadas al repertorio visual virreinal del infierno. Y es posible que esta visión haya existido hasta muy recientemente: En el año 2001, junto con Judith Figueroa, se encontró la pequeña escultura de la

Figura 10 en el mercado de Pisac (Cusco); la artesana que la vendía explicó que se trataba del "Oso Diablo", "el que camina entre la Tierra y el mundo de los espíritus".

Figura 10. "Oso Diablo". (Foto: Judith Figueroa/Marcelo Stucchi).

Esta lectura, sin embargo, debe distinguirse de otros usos del oso como instrumento de castigo registrados por las fuentes coloniales para el mundo incaico.

El oso andino usado como instrumento de castigo

Según diversas crónicas virreinales de los siglos XVI y XVII, en la época inca algunos osos habrían sido mantenidos en cautiverio para ser usados, junto con otros animales, como parte de espacios de castigo y prueba para quienes cometían delitos graves (Figura 11):

Y si habia algunos motines ó conjuraciones ó levantamientos, los principales y más movedores llevaban al Cuzco á buen recaudo, donde los metían en una cárcel que estaba llena de fieras [Samka huasi y Savika cancha], como culebras, víboras, tigres, osos, y otras sabandijas malas; y si alguno negaba, decían que aquellas serpientes no le harían mal, y si mentía, que le matarían; y este desvarío tenían y guardaban por cierto [...] Y tenían en esta cárcel carceleros los que bastaban para la guarda della, y para que tubiesen cuidado de dar de comer á los que se prendían, y aun a las malas sabandijas que allí tenian (Cieza de León 1880 [1553]: 93-94).

[...] no se caminaba sino sobre cascajos puntiagudos; encerraban leones, tigres y osos, y por el suelo se arrastraban serpientes y sapos (Cabello de Valboa 1920 [1576 - 1586]: 78).

Primer castigo deste reino: Castigos y prisiones y cárzeles de los Yngas para la justicia que tenían en este rreyno para el castigo de los malos: Zancay a, cárzeles de los traydores y de grandes delitos como de la ynquición. Zancay deuajo de la tierra hecho bóbeda muy oscura, dentro criado serpientes, colebras ponsoñosas, animales de leones y ticre, oso, sorra, perros, gatos de monte, buytre, águila, lichusas, zapo, lagartos. Destos animales tenía muy mucho para castigar a los uellacos y malhechores dilenqüentes auca [enemigo], yscay songo [traidor], suua [ladrón], uachoc [adúltero], hanpioc [brujo], ynca cipcicac [murmuradores del Inca], apuscachac [soberbio]. A estos dichos le metían hatun huchayoc [grandes delincuentes] para que la comiesen bibo y algunos no las comía por milagro de Dios

> y lo tenía dos días encerrado. Dizen que se sustentaua con tierra y se saluaua destos animales. Luego mandaua sacar el Ynga y le daua por libre cin culpa y ací lo perdonaua y lo bolbía la honrra. Y ancí dizen que [e]scapaua desta cárzel llamado zancay (Guamán Poma de Ayala 2004 [1615-1616]: 303) (Figura 11).

> Tenían los Incas dos cárceles en el Cuzco, la una media legua de la ciudad, enfrente de la parroquia de San Sebastián, que se llamaba Aravaya (lugar donde ahorcan), la cual estaba en un sitio dicho Umpillay (horca) a donde eran castigados los ladrones y otros facinerosos con pena de muerte; y ejecutábanla colgando á los malhechores la cabeza para abajo, y dejándolos así colgados hasta que morían. La otra cárcel estaba dentro de la ciudad debajo de tierra, en que tenían encerrados leones, osos, tigres y serpientes: y eran echados á estas fieras y comidos déllas los que cometían delitos muy atroces, como de traición contra su rey y otros semejantes (Cobo 1892 [1653]: 241-242).

En conjunto, estas referencias muestran que el oso formó parte del repertorio de animales peligrosos que la tradición cronística virreinal asoció con cárceles, pruebas de culpabilidad y castigos ejemplares en tiempos incas.

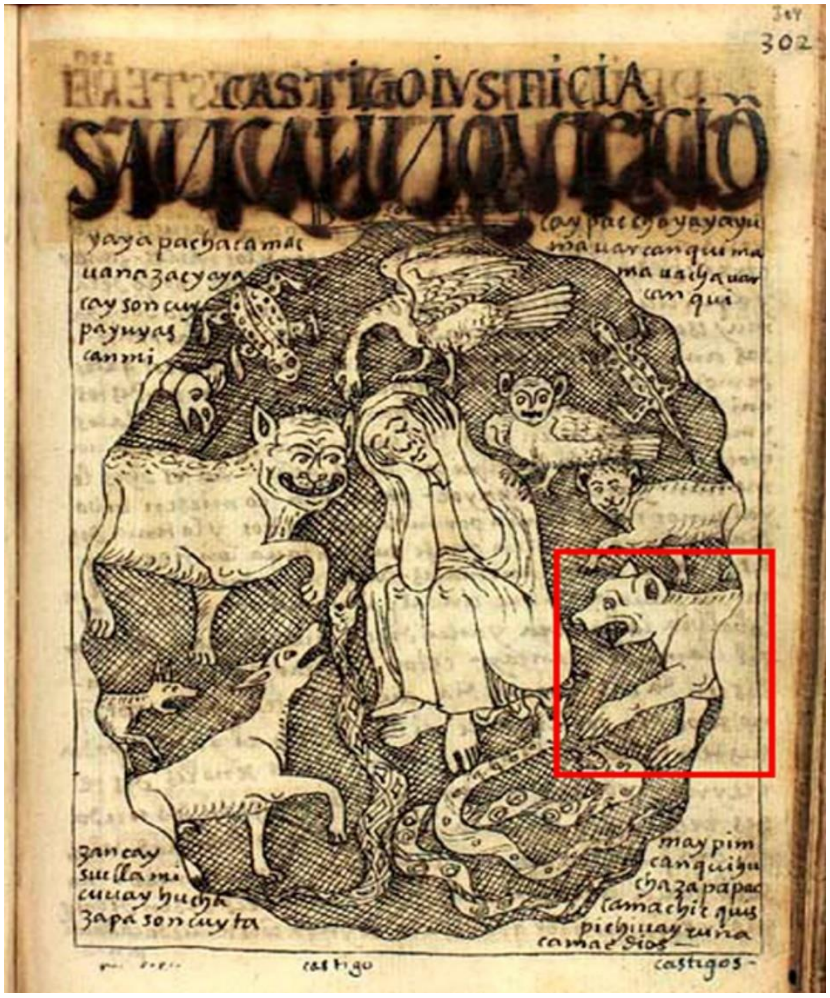

Figura 11. Hombre castigado, rodeado de varios animales entre los que se observa una figura atribuible al oso andino dentro del recuadro rojo (Fuente: Guamán Poma de Ayala 2004 [1615-1616]).

El oso raptor: sexualidad, monstruosidad y hombre salvaje

Una de las formas en que se reforzó la imagen negativa para el oso fue la denominada "leyenda del oso raptor", si bien ahora es considerada como un motivo narrativo de carácter imaginativo, en las crónicas y relaciones de los siglos XVI al XVIII fue referida como un hecho real:

Un obispo de estas tierras indias me certificó que había hallado en la Provincia de Carangue (cerca de Quito) [Ecuador] una india preñada de un oso, y la hizo tener en guarda, y parió un monstruo muerto. En la provincia de Paltas en el pueblo llamado Numbacola (término de Loxa) arrebató un oso una moza (de 15 o 16 años), y la llevó a unos ásperos riscos donde tenía su cueva, y allí la hizo dueña y dejó encinta, y la pobre moza no podía (ni osaba) bajar de tan arriscado lugar, y tomó por ultimo remedio ajustarse con la voluntad, y modo de vivir del oso, y así se sustentaba de la carne que el bruto le traía y esta la comía cruda como fiera silvestre, vino el tiempo de parir, y fue su parto una criatura muy semejante a racional, y sólo desagradó a la bárbara madre, un largo rabo que tenía semejante al de su padre; y enfadada de aquella fealdad cuando el oso era ido a caza, se lo cortó como mejor pudo, y en breve murió aquella criatura, por la mucha sangre que le salió, la mal avisada madre visto el daño que había hecho temiendo la cruel venganza que en ella tomaría el oso se hizo más animosa de lo que hasta allí había sido, y trepando por entre las peñas se puso en parte donde pudo ver algunos indios, y dando voces fue oída, y socorrida, y con sogas la sacaron por la parte de arriba y al cabo el oso la fue siguiendo por el rastro, y vino a ser muerto por mano de los indios. Y de otro tal y tan nefando ayuntamiento dibió nacer en la Isla de Sant Vicente (costa de Brazil) aquel fiero monstruo que Antonio Ferreyra mató el año de 1.566 del cual dicen andar en dos pies, y ser ermafrodito, y que tenia tetas como muger, y los pies de gallo, y el ocico de puerco, y las manos de hombre, y el cuerpo muy belloso [...] (Cabello de Valboa 1920 [1576-1586]: 211-212).

> El río que sale de Cochabamba [Bolivia] divide estos dos valles, y no es provechoso para sacar acequias por correr casi al fin de él. Crían allí osos muy grandes, que trastornan las mujeres; y ellas, viéndoles, ninguna resistencia hacen (Lizárraga 1908 [1589]: 93).

> No debe tenerse por fábula lo que cuentan del oso, en cuanto a la inclinación que tiene a las mujeres. Es en este Partido [Piura], a donde abundan, y es crecido el número de pastores, se han experimentado algunas desgracias; pero entre ellas la más notable y digna de admiración, es la que se vio en el pueblo de Salas. Esta fue, que habiéndose descuidado una india pastora, que apacentaba su ganado cabrío en las inmediaciones donde esta fiera habitaba, recogiendo la infeliz su rebaño, la aprisionó: llevósela violentamente a su cueva, y allí saciaba su brutal apetito con la desdichada. A los cuatro meses se supo de ella; y pasó un gran número de gentes, y entre ellos el Doctor Don Fernando Cortéz su Cura (que conocí de Canónigo en la Santa Iglesia Catedral de Lima), y la sacaron de su opresión y miseria; pero tan destrozada, que murió al tercer día, confesando sus trabajos y desgracias, dando noticia del método y manejo con que la sustentaba, que era llevarle a la gruta todo el bastimento que le era necesario (Lequanda 1793b: 179).

Estas referencias muestran cómo el motivo del oso raptor fue incorporado a discursos coloniales sobre la ferocidad, la sexualidad desbordada y la monstruosidad, reforzando una imagen negativa del animal sin dejar de apoyarse en relatos de amplia circulación oral. El mismo Lequanda incluye

al oso en su *Quadro del Perú*, relacionándolo con el rapto, como se explicó anteriormente y se lee en el texto asociado con la Figura 4.

Sobre este hecho, no se ha identificado evidencia de una creencia similar en estas tierras antes de la llegada española. Hay que considerar que parte importante de la leyenda es la vinculación del oso con la cueva, característica central del imaginario europeo sobre el oso, pero no del andino, que suele dormir en árboles o al pie de estos, y no hiberna. Por su parte, la cueva y su salida de esta luego de la hibernación eran motivo de celebración en la Europa de la antigüedad, por ser el paso de la vida a la muerte y, luego, el renacer. Si bien el oso era una expresión de la oscuridad, de las tinieblas y por ello, en diversos países, el oso está asociado a la luna (Lacalle Rodríguez 2011: 144)[8], a su vez, en esas celebraciones, que se daban al final del invierno, "había hombres que se cubrían con pieles de oso, se transformaban en osos machos y fingían raptar a chicas o mujeres jóvenes y luego copular con ellas" (Pastoureau 2008: 131).

Sobre el particular, Solares Altamirano (2007: 54) explicó que el mítico mago

> Merlín guarda igualmente un vínculo con el oso ancestral. *Arzh*, en bretón oso, es el prototipo del hombre silvestre que en las mascaradas aparece para señalar el fin del invierno (2 de febrero), luego de un largo periodo de hibernación, inaugurado desde el 11 de noviembre. Así, el vínculo de Merlín con el mago "salvaje" se establece en el sentido de que huye de la sociedad de los hombres para refugiarse en los bosques

[8] Como el toro, como se citó en la descripción de cuadro de Manco Cápac.

> solitarios de Northumberland, además de que puede transformarse en oso, como es el caso en la *Vie de Sait Taurin*, en que se le diaboliza completamente.

Aquí es clara la vinculación entre la magia, el demonio, el bosque, el hombre salvaje y el oso, como interpreta igualmente Angulo Villán (2005) y se verá a continuación. Nuevamente Bartra (2011; 124) ahonda en que Merlín es más bien un hombre salvaje, hijo de una mujer virgen e inocente que concibe del diablo "durante el sueño porque olvidó santiguarse antes de meterse a la cama", y que nació como un niño peludo. Esto matiza la vinculación directa con el oso y orienta la interpretación hacia el motivo del hombre salvaje.

Sobre el particular, Angulo Villán (2005: 38) explicó que los sacerdotes y funcionarios virreinales, al instaurar sus nuevos paradigmas socio-culturales en el nuevo continente, promovieron un discurso evangelizador imponiendo lo monstruoso como imagen de la degeneración racial y moral. Si bien los pobladores del Tahuantinsuyo habrían considerado al jaguar, al puma y al oso andino como animales fieros, representándolos en sus casas reales y templos del Sol, posiblemente como guardianes simbólicos (Garcilaso de la Vega 1609, libro 5-capítulo VII); lo que sumado a las interacciones de estos animales con los pobladores (Acosta 1792 [1590]: 73), pudo dar origen a algunas de las historias relacionadas a estas especies en la época prehispánica. Esto habría facilitado una mayor asimilación y fusión de los relatos reelaborados en el contexto virreinal con elementos andinos y europeos (Taylor 1996: 73), que podrían producir temor en la población. Por ejemplo, el jaguar fue la imagen del miedo usada por los sacerdotes para obligar a los indios a bautizarse, ya que los que no habían cumplido con este sacramento, serían despedazados por este

(Angulo Villán 2005: 38, 43). Esto se podría haber sustentado en noticias sobre ataques del jaguar a los indios (Ponce 1991 [siglo XVI]: 76; Acosta 1792 [1590]: 73, 74, 279).

La explicación de Angulo Villán (2005: 40-42) para el caso del *ukumar*, resulta pertinente con la leyenda del "oso raptor". Los instintos sexuales atribuidos al oso en estos relatos se vinculan con una explicación reproductiva monstruosa que recuerda la concepción que en la Edad Media tenían los europeos sobre el diablo. Según esta tradición, el demonio podía unirse a una mujer para poder engendrar criaturas deformes, que encarnaran lo maligno. Las mujeres raptadas suelen presentarse siempre como jóvenes, lo que agravaba la monstruosidad. Estas eran apresadas en una cueva, que, en la visión europea de entonces, era el lugar en que se ocultaba el demonio, el acceso original hacia el mundo subterráneo.

Estas versiones reelaboradas, además de infundir temor en la población pudieron cumplir otras funciones, como reforzar discursos de control moral y racial frente al aumento de la población negra, situación que preocupaba a la iglesia y a los reyes de España (Vila Vilar 2000: 190):

> Sermón de un padre clérigo, dice así: Aanaluna yucosunque, ucomarita uachanqui. Si te fuerza un yana [negro], das a luz a un oso. Si un mulato te forzara, darías a luz a un mono. Si un español te fuerza, das a luz a un niño muy bonito. Si un mestizo te fuerza, das a luz a un indio mitayo. Tú no eres multicolor, como quien mira hacia arriba mientras duerme, multiplicando yanas. Arrepiéntanse, siendo mujeres tan buenas. No deben ofender a Dios. ¡Óiganme! (Guamán Poma de Ayala 2004 [1615-1616]: 624).

Asimismo, estos relatos pudieron servir para explicar el nacimiento de niños o niñas con alteraciones congénitas. Así, se registran dos testimonios del siglo XVII donde señalan el nacimiento de niños que fueron considerados "hijos del oso" debido a la abundancia de pelo en el cuerpo, que en la actualidad tiene una explicación médica[9].

> También en un pueblo de indios, una legua de la ciudad de la Plata [Bolivia], llamado la Limpia Concepción de Nuestra Señora de Huata, siendo yo cura y comendador en el dicho pueblo, vi de parir a una india en el dicho pueblo una niña llena de pelos desde los ojos para arriba, sin facción de frente, y todo el rostro, y cuerpo. Llámase Pascuala, y habla, los ojos tiene con el rostro muy espantable. Dijo su madre haber visto un oso encima de una cama, que pasaba por el pueblo estando preñada, y que de esto procedía todo lo que se ha referido. No debe de ser, sino que ella sería posible tener cópula con algún animal, vide oso, en algún guaico o quebrada, cuando iba a su chácara, porque la sobredicha niña no sacó de la madre más de las facciones, y todo lo demás de bestia (Murúa 2018 [1616]: libro II-capítulo XL).

> [...] y por el mismo año en Guata, una legua a Levante de Chuquisaca [Bolivia], pueblo que doctrinan los religiosos de Nuestra Señora de las Mercedes, parió una india una niña cubierta de los pies a la cabeza de un pellejo de oso de cinco dedos

[9] En la actualidad se sabe que esta anomalía se debe a alteración congénita conocida como Hipertricosis Universal Congénita Terminal (CGHT) o "síndrome del hombre lobo", que produce un desajuste hormonal caracterizado por un desarrollo anormal del cabello y vello en toda la cara, orejas, hombros y otras partes del cuerpo, y en algunos casos la deformación del rostro y las encías, haciendo parecer la boca más prominente (Wolff et al. 2009: 776).

> de largo, sin que descubriese más que las palmas de las manos y pies al modo de los osos, para verle los ojos le apartaban el pelo, y creyendo todos que la india había concebido de algún oso, trató la justicia de hacer averiguación contra la india, mandando que no bautizase la criatura. Declaró la madre, o advertida de otros, o quizá con verdad, que viniendo por el campo arremetió con ella un oso, y bregando con ella por mezclarse se resistió de su violencia, y llegando a su casa concibió de su marido, pensando en la sensualidad del oso, y que a esto atribuía haber salido su hija con piel de aquel animal. La piedad estuvo de su parte, y viendo a la niña con todas las acciones, y voz de criatura humana la bautizaron, y se llama María, y el año de mil y seiscientos y treinta y dos era viva, está casada, y con dos hijos (Calancha 2005a [1584-1654]: 309).

Este último testimonio muestra que la discusión no se centraba solo en el aspecto corporal de la criatura, sino también en su reconocimiento como ser humano, condición que finalmente permitió su bautismo (Flores de la Flor 2014).

Estos casos pueden ponerse en relación con lo expuesto por Solares Altamirano (2007: 95-96):

> La antigua mitología euroasiática del oso precede, en efecto, a la mitología del diablo medieval, a la que le ha legado algunos de sus rasgos constitutivos. Para comprenderlo es suficiente remitirse a una interesante leyenda gitana mencionada por Francis Conte en que se explica por qué los gitanos se conocen como eminentes adiestradores de osos: “Una joven chica cayó embarazada sin haber tenido jamás relaciones con hombre alguno. Horrorizada por lo que le sucedía, decidió ahogarse.

> Pero de repente un hombre surgido del agua le aconseja no asustarse de este embarazo, puesto que ha sido llamada a dar nacimiento a un animal capaz de trabajar como un hombre. Y la joven chica pare a un osezno. Los gitanos de su tribu aceptan educar al animal, de manera que le enseñaron a bailar y dar miles de vueltas. Desde entonces, se conoce a todos los gitanos como adiestradores de osos".

La autora relaciona esta leyenda gitana con el nacimiento del mago Merlín, quien, nació "todo peludo, semejante a un oso" de la unión entre un íncubo y una joven virgen fecundada en sueños por un demonio:

> El personaje peludo (que la Edad Media describe como demoníaco) ha tomado, en realidad, el lugar del oso arcaico. Con base en este ejemplo podemos pues comprender que la mitología occidental del diablo se enraíza, en cierto sentido, en la mitología arcaica del oso. En efecto, el día 3 de febrero en buena parte de Euroasia se celebra también una fiesta ancestral del oso cuyos ritos han subsistido hasta hoy.

En estos casos, ante la dificultad de explicar estos nacimientos, algunos religiosos y autores del virreinato pudieron interpretarlos como productos del demonio y a contribuir así a fortalecer la leyenda del "oso raptor". Por otro lado, es probable que por temor a ser castigada o considerada culpable de una unión bestial o demoníaca, la madre del "hijo del oso", haya contado como cierta la historia del "oso raptor", asegurando que fue perseguida y forzada por un oso.

Debido a que en aquella época los médicos y autores aceptaban la teoría de la imaginación materna, según la cual el feto podía recibir impresiones de las experiencias vividas por la madre durante la

gestación, como se verá a continuación, se aceptaba que el susto generado por la visión de un oso a una gestante podría influir en las características físicas del bebé:

> [...] la imaginación de las madres, dice que llega a tanto que hace que las mujeres paran brutos. Alega a una sobrina del Papa Nicolao Tercero, que dicen parió un oso por haber mirado mucho las imágenes de osos que en su palacio estaban [...] (Calancha 1972 [1653]: 695).

> Las imágenes grabadas en el cerebro de aquélla [madre] se imprimen igualmente en el de este [feto], conducidas por los espíritus animales [...] Estos [espíritus] intentan imprimirla en ella, de donde nacen esas sensaciones ingratas, pero como están endurecidas con la edad resisten a la fuerza impulsiva. Si una mujer preñada experimenta esta propia sensación, sucede en ella lo referido, y por imitación esta propia en su feto; mas como las carnes de este se hallan aun muy delicadas ceden fácilmente a la impulsión de los espíritus, quienes varían su figura imprimiendo como en cera la imagen del objeto percibido por la madre. En consecuencia él nace con esta deformidad (Hesperióphylo 1792: 190, 191).

Como ocurrió en Europa y se explicó en la Introducción, aquí también la similitud de algunas características entre el ser humano y el oso pudo haber sido sustento para que estas ideas se propagaran. Algunas de estas características son la capacidad de erguirse sobre dos patas, las huellas dejadas por los pies plantígrados, el tipo de dieta omnívora y la habilidad para la manipulación de los objetos con sus patas delanteras (Figueroa y Stucchi 2025, figuras 1E, 1F, 1G,

5F, 14C, 20, 21B). Debido a estas similitudes, algunas comunidades consideran al oso su "hermano mayor" (Figueroa 2008: 27), como se mencionó anteriormente.

La leyenda del oso raptor forma parte de la literatura oral de Europa occidental y de África del norte, la cual se encuentra diversamente asimilada y adaptada en las tradiciones de numerosos pueblos amerindios colonizados por los españoles y portugueses (Itier 2007). En el Perú está muy extendida y aún es posible recoger versiones de ella. Por ejemplo, Figueroa et al. (2013: 71, 72) describen varios casos de historias contadas por pobladores del departamento de Amazonas, al norte del Perú, y transcriben la historia que narró Vicente Salazar sobre "Juan Osito", como le llamó al hijo de la mujer que fue raptada por el oso. Una historia similar escuchó el autor en el año 2001, en Chongoyape, en la costa norte del Perú.

Como se dijo en el caso de los dibujos de los queros virreinales, aquí también la figura del oso raptor podría relacionarse o superponerse con el motivo del hombre salvaje. Bartra (2011) expone varios ejemplos de hombres salvajes medievales que raptaron mujeres, lo que interpreta como una posible variante del mito del demonio de la muerte tomando a estas mujeres para sí (Bartra 2011: 127). Entre los ejemplos asociados a este motivo destaca Juan Crisóstomo, quien rapta a una mujer y, en algunas versiones, tiene un hijo con ella (Bartra 2011: 85). Otros personajes de la tradición europea también reciben el nombre de Juan, como Juan de Hierro y Juan Melendro. Es de resaltar que en la leyenda americana, el hijo del oso y la mujer suelen recibir el nombre de Juan, como se mencionó anteriormente y describe de forma detallada Weber (1987) para el Perú, Núñez Noriega e Ibarra Valenciana (2020) para México, así, como existe una leyenda venezolana en donde el hijo de un hombre salvaje y una mujer se llama Juan Salvajito (Bartra 2011: 480). Según varias

versiones, este hijo del oso y la mujer nace en la cueva, es una persona por lo general peluda y de gran fuerza, que llega al pueblo en donde provoca una serie de desórdenes y finalmente enfrenta al cura de la iglesia y al demonio (ver descripción del hombre salvaje de Bartra en el subtítulo de los Queros y danza de este trabajo). Estas similitudes sugieren una relación entre el motivo del oso raptor y el hombre salvaje, aunque no necesariamente una derivación directa.

CONCLUSIONES

Si bien la presencia cultural del oso andino en tiempos prehispánicos ha sido claramente documentada por Figueroa y Stucchi (2025), en este trabajo se muestra que, durante el periodo virreinal peruano, dicha presencia adoptó formas diversas, en las que se incorporaron elementos procedentes de la cultura europea. Así, el oso aparece como animal heráldico vinculado al poder inca, representado de forma naturalista, asociado con el demonio o el castigo, presente en danzas y como raptor de mujeres, además de algunos vestigios de valoraciones anteriores que pudieron persistir pese a la "extirpación de idolatrías". Sin embargo, exceptuando los dos primeros casos, la figura interpretada como oso podría relacionarse con el ser mitológico denominado "hombre salvaje", pues no queda clara la relación entre ambos personajes, si son dos imágenes de lo mismo o una deriva de la otra, e incluso, del demonio, tres figuras que se confunden en su accionar y son resaltadas dependiendo de los autores. Tanto el oso (Pastoureau 2008) como el hombre salvaje (Bartra 2011) son seres cuya influencia proviene de culturas muy antiguas, relacionadas con la naturaleza y, como todo ser mitológico, se han ido adaptando a los cambios culturales de las épocas siguientes, en este caso pasando de ser seres malévolos, peligrosos y agresivos, a ser payasos de circo o carnavales, o seres gentiles. Además, sus características físicas pueden coincidir y, como se explicó anteriormente, condiciones como la hipertricosis pudieron contribuir a explicar algunos relatos sobre cuerpos peludos asociados a ambos.

Como indica Bartra (2011) la personificación de los hombres salvajes en España estuvo alimentada por su propia historia, como con el Arcipreste de Hita (siglo XIV), y reforzada por las visiones de los cronistas y religiosos que escribieron sobre América desde el siglo XVI, como Bartolomé de

las Casas, lo que hizo que se extienda y popularice incluso en autores reconocidos y de gran influencia como Miguel de Cervantes, Lope de Vega y Pedro Calderón de la Barca (siglos XVI y XVII). El Perú, al ser un virreinato articulado política, religiosa y culturalmente a España, y por esa vía a Europa, pudo recibir y reelaborar estas nociones culturales en diálogo con imaginarios locales.

Como referencia complementaria algunos nexos entre ambos personajes podrían observarse en Lope de Vega en su comedia *Ursón y Valentín*, en la que ambos protagonistas son los hijos gemelos repudiados de un rey, el primero criado como un hombre salvaje por una osa y el otro por su madre en una aldea (Bartra 2011: 354); el escritor anglo-irlandés Jonathan Swift en su historia *La más maravillosa maravilla*, del siglo XVIII, en donde una vez más una osa es madre de un niño salvaje (Bartra 2011: 388); y en ese mismo siglo el naturalista francés George Buffon, quien en su *Historia Natural* cita que el hombre salvaje es "tal como el niño criado entre los osos del que habla Conor…" (Bartra 2011: 422) . La naturalidad con que se representa a una osa como madre de un hombre salvaje o este como parte de una familia de osos, con dos siglos de diferencia y en contextos culturales distintos, podría sugerir la amplia circulación y asimilación de estas mitologías, así como la relación simbólica entre ambas.

Así, uno de los principales aportes de este estudio reside en reunir y analizar conjuntamente un corpus hasta ahora disperso de representaciones y testimonios sobre el oso andino, y en mostrar que su presencia en el mundo virreinal no respondió a un significado único, sino a usos políticos, naturalistas, rituales, punitivos y narrativos de distinto origen y grado de reelaboración.

Finalmente, se considera necesario incluir al oso andino entre los animales que tuvieron una especial atención entre los pobladores prehispánicos, visión que, al igual que en el caso de los felinos, fue objeto de relecturas, descalificaciones y resignificaciones dentro del proceso virreinal de imposición cultural y religiosa. Se considera que esta inclusión del oso debe ser parte de un estudio mayor, que analice el proceso de cambio en la forma de pensar de las poblaciones indígenas americanas, en lo referente a su visión de la naturaleza, así como la manera en que asimilaron y reelaboraron las nuevas ideas europeas dentro de sus imaginarios previos. Se sugiere que a partir de este trabajo se desarrollen estudios interdisciplinarios que enfoquen estos análisis desde las perspectivas histórica, antropológica, biológica y ecológica a fin de distinguir mejor entre las continuidades indígenas, las reelaboraciones coloniales y los aportes procedentes de la tradición europea.

Anotación final

Considerando que los orígenes de la religiosidad humana podrían datar de varios miles de años (Baring y Cashford 2005, Wunn 2012) y siendo ambos mitos muy antiguos (del oso raptor/hijo del oso y del hombre salvaje), no se debe descartar como línea de investigación futura, que algunos de sus elementos puedan remitir a orígenes tan lejanos como las épocas en que convivieron humanos, neandertales y osos de las cavernas. Las tres especies compitieron por espacios y recursos durante miles de años, lo que pudo dejar huellas duraderas en los imaginarios humanos sobre los grandes animales y los seres liminales. Cabe imaginar el impacto emocional que podrían haber ocasionado estos *otros* humanos y los osos gigantes en nuestros antepasados. Por ello, se cree que resulta necesario un estudio que analice ambos personajes de forma histórica, prehistórica y comparativa, para identificar y entender el origen y evolución de los mismos.

REFERENCIAS CITADAS

Acosta, J. de. (1792). *Historia natural y moral de las Indias* (Tomo 2). Pantaleón Aznar. (Obra original publicada en 1590).

Aguirre Zamalloa, C. (2015). *La ruta del barroco andino*. Asociación Sempa; Compañía de Jesús, Provincia del Perú.

Alamán, L., & Orozco y Berra, M. (1855). *Diccionario universal de historia y de geografía* (Tomo 6).

Angulo Villán, F. R. (2005). El ukumar: Lo monstruoso en el discurso evangelizador de la conquista. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy*, (27), 37–59.

Armas Medina, F. de. (1953). Cristianización del Perú (1532–1600). Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Arriaga, P. J. de. (1621). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/ff49f4c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html

Banco de la República. (2020, 5 de mayo). *La restauración de la "Aparición de la Virgen a los Oyacachi"*. https://www.banrepcultural.org/noticias/la-restauracion-de-la-aparicion-de-la-virgen-los-oyacachi

Baring, A., & Cashford, J. (2005). *El mito de la diosa*. Ediciones Siruela.

Barreiros Padilla, M. (2022). Representaciones del oso de anteojos en las estribaciones orientales de los Andes ecuatoriales. *ANTROPOLOGÍA - Cuadernos De Investigación*, (26), 84–97.

Bartra, R. (2011). *El mito del salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Braudel, F. (1968). La historia y las ciencias sociales. J. Gómez Mendoza, Trad. Alianza Editorial.

Bravo Paredes, L. A. (2015). La colonización del imaginario indígena: Una interpretación del arte mural de la iglesia de San Juan de Huaro, Tesis Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Antropología, Universidad Nacional San Antonio Abad, Cusco.

Brooklyn Museum. (1995). *Manco Capac, First Inca, 1 of 14 portraits of Inca kings* [Ficha de colección]. https://www.brooklynmuseum.org/es-US/objects/2297

Cabanillas, V. F. (1998). El bestiario del averno: Sobre animales y demonios. *Alma Mater*, (15), 19–36. https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1998_n15/bestiario.htm

Cabello de Valboa, M. (1920). *Historia del Perú bajo la dominación de los incas*. Editorial Sanmartí. (Obra original escrita entre 1576 y 1586).

Cabrera, S. (2011). Reflexiones alrededor del inventario del patrimonio cultural inmaterial ecuatoriano: El registro del santuario de El Quinche. *Apuntes, 24*, 106–123.

Calancha, A. de la. (1972). *Crónicas agustinianas del Perú* (Tomo 1, Vol. 17). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca Missionalia Hispánica. (Obra original publicada en 1653).

Calancha, A. de la. (2005a). *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú* (Tomo 2). Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Calancha, A. de la. (2005b). *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú* (Tomo 3). Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Castellanos, A. (2019). *Museo del Santuario de la Virgen del Quinche, Ecuador* [Fotografía]. Facebook. https://www.facebook.com/photo/?fbid=10215049578409031&set=a.1490089168347

Cieza de León, P. de. (1880). *Crónica del Perú: Segunda parte*. Biblioteca Hispano-Ultramarina. (Obra original publicada en 1553).

Círculo Románico. (2025). *Simbología animal. Parte III: Animales terrestres (telúricos) y bestiario ígneo*. http://www.circulo-romanico.com/index.php?menu_id=5&jera_id=2355&page_id=1871&cont_id=5036

Cobo, B. (1892). *Historia del Nuevo Mundo* (Tomo 3). Sociedad de Bibliófilos Andaluces.

Colón, C. (2022). *Retratos de los reyes incas en Brooklyn*. Razón y Saber. https://www.razonysaber.com/Peru/Retratos-de-los-Reyes-Incas-en-Brooklyn/

Cruz de Amenábar, I. (2019). *Animales simbólicos en el arte virreinal surandino*. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Cummins, T. B. F. (2002). *Toasts with the Inca: Andean abstraction and colonial images on quero vessels*. University of Michigan.

D'Ávalos y Figueroa, D. (2001). *Primera parte de la miscelánea austral*. Colección Clásicos Tavera. (Obra original publicada en 1602).

Del Pino Díaz, F., & González-Alcalde, J. (2011). El *Quadro del Reyno del Perú* (1799): Un importante documento madrileño del siglo XVII. *Anales del Museo de América*, (20), 65–87.

Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En G. Palacio & A. Ulloa (Eds.), *Repensando la naturaleza* (pp. 155–171). Universidad Nacional de Colombia.

Duviols, P. (2005). ¿Por qué y cómo Garcilaso heredó de su padre el título de Inca? Una lectura selectiva y comparativa de los Comentarios reales de los Incas y de algunos documentos garcilacistas. *Histórica*, 29(1), 7–44

Figueroa, J. (2008). *Cacería del oso andino en el Perú*. Centro Iberoamericano de la Biodiversidad; Universidad de Alicante.

Figueroa, J., & Stucchi, M. (2025). El oso andino (*Tremarctos ornatus*) en la iconografía prehispánica de América, con énfasis en el caso peruano. *Estudios Atacameños, 71*, e6325. https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-6325

Figueroa, J., Stucchi, M., & Rojas-VeraPinto, R. (2013). *El oso andino (Tremarctos ornatus) como una especie importante en la conservación del bosque seco del Marañón (Cajamarca y Amazonas, Perú)*. Programa Desarrollo Rural Sostenible de la GIZ; Asociación para la Investigación y Conservación de la Biodiversidad.

Flores de la Flor, M. A. (2014). La problemática del bautismo del ser deforme (monstruo) durante la Edad Moderna. *Hispania Sacra*, 66(Extra II), 169–194.

Gareis, I. (2007). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. http://journals.openedition.org/nuevomundo/3346

Garcilaso de la Vega, I. (1609). *Comentarios reales de los incas*. https://museogarcilaso.culturacusco.gob.pe/mediaelement/pdf/3-ComentariosReales.pdf

Gisbert, T., & Mesa Gisbert, A. de. (2010). El cielo y el infierno en el mundo virreinal del sur andino. En G. Siracusano (Ed.), *La paleta del espanto: Color y cultura en los cielos e infiernos de la pintura colonial andina* (pp. 15–30). Universidad Nacional de General San Martín.

Guamán Poma de Ayala, F. (2004). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191121014717/Nueva_coronica_y_buen_gobierno_1.pdf (Obra original escrita entre 1615 y 1616).

Hampe Martínez, T. (1993). Universo intelectual de un "extirpador de idolatrías": La biblioteca de Francisco de Ávila (1648). *Historia y Cultura*, (22), 119–143.

Hernando Garrido, J. L. (2003). Apuntes sobre la caza en el arte medieval hispano. *Codex Aquilarensis: Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real, 19*, 102–126.

Hesperióphylo [José Rossi Rubí]. (1792, 18 de marzo). Descripción de un ternero bicípe seguida de algunas reflexiones sobre los mounstruos. *Mercurio Peruano, 4*(126), 183–192.

Itier, C. (2007). *El hijo del oso: La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Instituto Francés de Estudios Andinos; Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto de Estudios Peruanos.

Kaulicke, P. (2000). La cultura Chavín. En El Comercio (Ed.), *Culturas prehispánicas* (pp. 25–32). El Comercio.

Kohn, E. (2002). Infidels, virgins, and the black-robed priest: A backwoods history of Ecuador's montaña region. *Ethnohistory, 49*, 545–582.

Lacalle Rodríguez, R. (2011). *Los símbolos de la prehistoria*. Almuzara.

Lequanda, J. I. de. (1793a). Continuación de la descripción geográfica de la ciudad y partido de Truxillo. *Mercurio Peruano, 8*(249), 52–59.

Lequanda, J. I. de. (1793b). Continuación de la descripción geográfica del partido de Piura perteneciente á la Intendencia de Truxillo. *Mercurio Peruano, 8*(264), 175–182.

Lequanda, J. I. de, & Thiébaut, L. (1799). *Quadro de historia natural, civil y geográfica del Reyno del Peru*. Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid. https://artsanDCulture.google.com/story/BQJCvZKXZnKwKQ

Liebscher, V. (1986). *La iconografía de los queros*. Herrera Editores.

Lizárraga, R. de. (1908). *Descripción y población de las Indias*. Instituto Histórico del Perú; Imprenta Americana. (Obra original escrita en 1589).

López de Gómara, F. (1922). *Historia general de las Indias* (Tomo 2). Editorial Calpe.

Macera, P., Jiménez, A., & Franke, I. (1997). *Trujillo del Perú: Baltazar Jaime Martínez Compañón. Acuarelas del siglo XVIII*. Fundación del Banco Continental.

Martínez Compañón, B. J. (1782–1785). *Truxillo del Perú* (Vols. 1–9). Patrimonio Nacional, Real Biblioteca; Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/buscador/?q=Trujillo+del+Per%C3%BA

Mujica Pinilla, R. (2021). Los incas católicos y la independencia. *Quipu Virtual*, (38), 1–3.

Murúa, M. de. (2018). *Historia general del Perú*. Crónicas de América. https://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/03/MURUA-Historia-General-del-Per%C3%BA.pdf (Obra original escrita en 1616).

Museo Larco. (2012). *Catálogo en línea*. http://www.museolarco.org/catalogo/index.php

Narváez, A. (2001). *Dioses, encantos y gentiles: Introducción al estudio de la tradición oral lambayecana*. Instituto Nacional de Cultura de Lambayeque; Museo de Sitio Túcume.

Núñez Noriega, G., & Ibarra Valenciana, K. (2020). Masculinidad repudiable y conyugalidad inapropiada en el folklore norteño: Un estudio del relato de Juan Oso. *Culturales, 8*, e526. https://doi.org/10.22234/recu.20200801.e526

Ojeda Di Ninno, A. (2023). Fuentes grabadas de la obra de Diego Quispe Tito (1611–1681). *Sztuka Ameryki Łacińskiej* 2023/2024, 13/14, 45–87.

Otárola, C. (1995). *Qeros decorados del Qosqo*. Municipalidad del Qosqo.

Pastoureau, M. (2008). *El oso: Historia de un rey destronado*. Paidós.

Peralta Ruiz, V. (2013). El virreinato peruano y los textos de José Ignacio de Lecuanda en una pintura ilustrada en 1799. *Fronteras de la Historia*, 18*(*1), 45–68.

Ponce, P. (1991). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI–XIX)* (Tomo 2). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América.

Ramos Gavilán, A. (2005). *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. (Obra original publicada en 1621).

Renard de Casevitz, F. M., Saignes, T., & Taylor, A. C. (1988). *Al este de los Andes: Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Institut Français d'Études Andines; Editorial Abya-Yala.

Rodríguez Alcaide, I. (2021, 25 de octubre). *El oso en la Edad Media: Historia de un guerrero otoñal*. Euxinos. https://www.euxinos.es/2021/10/25/el-oso-en-la-edad-media-historia-de-un-guerrero-otonal/

Salazar Medina, R. (2001). *El santuario de la Virgen de El Quinche: Peregrinación en un espacio sagrado milenario*. Ediciones Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1248&context=abya_yala

Santa Cruz Pachacuti, J. de. (1995). *Relación de antigüedades de este Reino del Perú*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original escrita en 1613).

Solares Altamirano, B. (2007). *Merlín, Arturo y las hadas: Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Steele, P. R., & Allen, C. J. (2004). *Handbook of Inca mythology*. ABC-CLIO.

Tatay, J. (2021). Sacred trees, mystic caves, holy wells: Devotional titles in Spanish rural sanctuaries. *Religions, 12*, Article 183.

Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos

Taylor, G. (1996). *La tradición oral quechua de Chachapoyas* (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 95). Institut Français d'Études Andines.

Taylor, G. (1997). Juan Puma, el hijo del oso: Cuento quechua de La Jalca, Chachapoyas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 26*, 347–368.

Vargas Ugarte, R. (1954). *Concilios limenses (1551–1772)* (Tomo 3).

Vences Vidal, M. (2009). Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias: la unidad del ritual y la diversidad formal. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, (49), 97-126.

Vila Vilar, E. (2000). La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano. En B. A. Queija & A. Stella (Eds.), *Negros, mulatos y zambaigos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos* (pp. 189–206). Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Weber, D. J. (1987). *Juan del Oso* (Serie Lingüística Peruana, 26).

Wolff, K., Goldsmith, L. A., Katz, S. I., Gilchrest, B. A., Paller, A. S., & Leffell, D. J. (2009). *Fitzpatrick: Dermatología en medicina general* (Tomo 2). Editorial Médica Panamericana.

Wunn, I. (2001). Cave bear worship in the Palaeolithic. *Cuadernos del Laboratorio Xeolóxico de Laxe, 26*, 457–463.

Wunn, I. (2012). *Las religiones en la prehistoria*. Ediciones Akal.